STEPHANUS HILPISCH

GESCHICHTE DES BENEDIKTINISCHEN MÖNCHTUMS

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/geschichtedesben0000drst

CHARLES R. BASCHAB, PH.D.

Sankt Benediktus.

Kreuzgang der Abtei Maria Laach.

GESCHICHTE DES BENEDIKTINISCHEN MÖNCHTUMS

IN IHREN GRUNDZÜGEN DARGESTELLT

VON

DR. STEPHANUS HILPISCH

BENEDIKTINER DER ABTEI MARIA LAACH

MIT 17 BILDERN AUF 10 TAFELN

ALMA COLLEGE
LIBRARY
Alma, California

1929

HERDER & CO. G.M.B.H. VERLAGSBUCHHANDLUNG
FREIBURG IM BREISGAU

29150
Printed

Imprimi permittitur

Ex Abbatia S. Mariae ad Lacum, die 2 Februarii 1929

† **Ildefonsus,** Abbas

Imprimatur

Friburgi Brisgoviae, die 6 Februarii 1929

Dr. **Sester,** Vic. Gen.

Alle Rechte vorbehalten

Buchdruckerei von Herder & Co. G.m.b.H. in Freiburg im Breisgau

OB · IVCVNDAM · MEMORIAM
ORIGINIS · CASINENSIS
FRATERNAE · IVVENTVTI · STVDIOSAE
HISTORIAE · FAMILIAE · B · BENEDICTI
SAECVLORVM · IAM · QATTVORDECIM

*

VORWORT

Wenn ich dieses Werk der Öffentlichkeit übergebe, so geschieht es im Bewußtsein, daß meine Arbeit ein erster Versuch ist. Bei kaum einem Orden begegnet die historische Darstellung solchen Aufgaben wie beim benediktinischen Mönchtum. Ich erinnere an das ehrwürdige Alter des Ordens, die weite Ausbreitung, die Betätigung auf allen Gebieten des Lebens. Doch die größte Schwierigkeit liegt in der Eigenart der benediktinischen Verfassung, die dem Einzelkloster die volle Selbständigkeit wahrt und die zur Folge hat, daß die Geschichte des Benediktinertums im allergrößten Ausmaße Geschichte seiner Klöster ist. Lange Jahrhunderte hindurch hat sich denn auch die benediktinische Geschichtsschreibung nur als Klostergeschichte betätigt. Aber auf diese Weise wurde in den Chroniken und Annalen, in den Lebensbeschreibungen der Äbte und Mönche, in den Verzeichnissen des Besitzes und der Gerechtsame das Material für eine Geschichte des Ordens zusammengetragen. Mabillon, der Fürst der Benediktinergelehrten, hat dann in seinem monumentalen Annalenwerk eine Gesamtgeschichte begonnen, nachdem schon der spanische Ordenshistoriker Yepes mit seiner Chronik des Benediktinerordens eine allgemeine Darstellung versucht hatte. Unermüdlich hat sodann der Fleiß des vergangenen und jetzigen Jahrhunderts in Einzelforschungen neue Bausteine zusammengetragen, und so durfte wohl in unserer Zeit, die einen ungeahnten Aufstieg des benediktinischen Mönchtums schaute, der Wunsch sich regen, eine Geschichte des Benediktinertums zu besitzen. Noch ist viel Kleinarbeit zu leisten. Aber trotzdem habe ich es unternommen, der Jugend des benediktinischen Mönchtums, meinen Mitbrüdern und den Freunden des Ordens von Montecassino in knapper Form einen Überblick zu geben über den Weg, den das Benediktinertum in den vierzehnhundert Jahren seines Bestehens gewandert ist. Ich habe in meine Darstellung die Frauenklöster nicht einbezogen, da für eine Geschichte der Nonnen St. Benedikts die Vorarbeiten noch fehlen.

Dankbar erkenne ich an, daß ohne die Forschertätigkeit zahlreicher Mitbrüder mein Werk nicht zustande gekommen wäre.

Und hier nenne ich in Verehrung den Altmeister der benediktinischen Geschichtsschreibung, meinen Mitbruder Dom Ursmer Berlière aus der Abtei Maredsous. Aus der Fülle seiner Studien und vor allem auch aus den Anregungen, die ich von ihm bei meinem Aufenthalt in der gastlichen Abtei St. Benedikt empfing, habe ich schöpfen können. Liebe Pflicht der Dankbarkeit ist es mir auch, der Hinweise zu gedenken, die ich in meiner Beuroner Studienzeit von dem feinsinnigen Kenner benediktinischer Vergangenheit, P. Anselm Manser, erhielt. Nicht vergessen seien auch die zahlreichen Benediktinergelehrten Österreichs, Bayerns und der Schweiz, die in den „Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens" die Früchte ihrer stillen, oft entsagungsvollen Forscherarbeit niederlegten. Ich kann jedoch dieses Werk nicht abschließen, ohne in Dankbarkeit und Ehrerbietung meines hochwürdigsten Herrn Abtes, Dr. theol. et iur. h. c. Ildefons Herwegen, zu gedenken. Er ist es gewesen, der in unserer Zeit mit intuitivem Blick die Eigenart benediktinischen Wesens erkannt und sehen gelehrt und dadurch erst eine Zusammenschau der vielverschlungenen Entwicklungslinien ermöglicht hat. Auf seinen Wunsch ist das Werk entstanden, und wenn dieses Buch auch mit dem Herzen geschrieben ist, so habe ich in seiner Schule die Liebe und die Begeisterung für die Schöpfung des Patriarchen Benediktus empfangen. Daß ich ihm das Werk für unsere monastische Jugend übergeben kann im Jahre, da die Kirche Christi, geschart um den Abt der Äbte, unsern Heiligen Vater Papst Pius XI., das vierzehnte Zentenar der Gründung des heiligen Erzklosters Cassino begeht, ist mir eine besondere Freude.

Abtei Maria Laach, am 15. Januar 1929.

Der Verfasser

INHALT

Einleitung

Die Väter des Mönchtums

Seite

1. Kapitel. Das aszetische Ideal in der alten Kirche 1
2. Kapitel. Die Entstehung des Mönchtums. Sein Wesen, seine Ideale 7
3. Kapitel. Das Einsiedlertum 19
4. Kapitel. Das Zönobitentum: Pachomius und Basilius . . . 35

Erster Teil

Der hl. Benedikt und die erste Ausbreitung seiner Regel

1. Kapitel. Das vorbenediktinische Mönchtum des Abendlandes . . 49
2. Kapitel. Der hl. Benedikt und seine Regel 59
3. Kapitel. Das Mönchtum bei den Iren und Westgoten . . . 72
4. Kapitel. Die Ausbreitung des benediktinischen Mönchtums in England und im Frankenreiche 90
5. Kapitel. Die Gründung der Benediktinerklöster in Deutschland. Benedikt von Aniane 110

Zweiter Teil

Die Zeit der führenden Klöster

1. Kapitel. Die Anfänge von Cluny 133
2. Kapitel. Die aszetische Bewegung in Italien 155
3. Kapitel. Die Vorherrschaft von Cluny 169
4. Kapitel. Der Orden von Cîteaux 198
5. Kapitel. Die Provinzialkapitel 229

Dritter Teil

Die Zeit der Reformkongregationen

1. Kapitel. Die Reformen in Italien und Süddeutschland . . . 253
2. Kapitel. Die Reformbewegung in Norddeutschland und Frankreich 286
3. Kapitel. Die Zeit der Reformation 309
4. Kapitel. Die nachtridentinischen Kongregationen 323
5. Kapitel. Die letzte Blüte und die Säkularisation 350

Vierter Teil

Die Zeit der Restauration

Seite

1. Kapitel. Das Neuerstehen von Kongregationen 366
2. Kapitel Der heutige Stand des Ordens 388

Anmerkungen 397

Register 417

Verzeichnis der Abbildungen

1. Titelbild. St. Benediktus. Kreuzgang der Abtei Maria Laach.
2. Der hl. Benedikt. Miniatur in Handschrift 55 von Montecassino.
3. Der hl. Benedikt. Miniatur in Handschrift 99 von Montecassino.
4. Subiaco, Sacro Speco. Phot. Alinari.
5. Subiaco, St. Scholastika. Phot. Alinari.
6. Montecassino im 17. Jahrhundert.
7. Montecassino, heutiger Zustand. Phot. Alinari.
8. Abteikirche Cluny im 12. Jahrhundert. Rekonstruktion aus Dehio und Bezold, Die kirchliche Baukunst des Abendlandes, Atlas Bd. III, Tafel 212, 2.
9. Abteikirche St. Peter zu Hirsau im 11. Jahrhundert. Rekonstruktion nach A. Mettler, Mittelalterliche Klosterkirchen und Klöster der Hirsauer und Zisterzienser in Württemberg, Stuttgart 1927. Mit gütiger Erlaubnis des Verfassers.
10. Hirsau um 1700.
11. St. Justina in Padua. Phot. Alinari.
12. Abtei Kastl (Oberpfalz). Phot. Bayrisches Landesamt für Denkmalspflege München.
13. Abteikirche Bursfeld.
14. Dom und Abtei zu Fulda.
15. Abtei Melk.
16. Abtei Solesmes.
17. Erzabtei Beuron.

Einleitung

Die Väter des Mönchtums

Erstes Kapitel

Das aszetische Ideal in der alten Kirche

Die innere Freiheit gegenüber der Welt. Die vollendete Christusliebe. Der Verzicht. Die Jungfrauen und Aszeten.

Das 4. Jahrhundert gehört zu den bewegtesten Zeiten der kirchlichen Geschichte. Es ist die Zeit der großen Ereignisse, der gewaltigen Persönlichkeiten. Was sie gedacht, formuliert hat, ist maßgebend geblieben. Das Edikt von Mailand, die Kirchenversammlung von Nizäa haben ihr das Gepräge aufgedrückt. Athanasius, Basilius, Gregor von Nazianz, Ambrosius, Augustinus, Hieronymus, Damasus sind sich in diesem Jahrhundert begegnet. Etwas Stürmendes wohnt den Menschen dieser Zeit inne. Sie fühlen sich als die Werkleute eines neuen Baues. Die christliche Welt steigt zum Lichte empor, und der Weltkirche erste Frucht ist das weltflüchtige Mönchtum. Keine Erscheinung hat so tief die Entwicklung beeinflußt, so umgestaltend gewirkt wie dieses Mönchtum, das die Welt floh, das fern von ihr in der Stille der Wüste entstand. Als etwas Neues, nie Gewesenes trat es auf, und doch wies es rückwärts und erkannte seine Väter in den Aposteln und Propheten. Man wollte nichts Neues, man wollte nur rein und lebendig darstellen, was Christi Evangelium verkündete.

Das Mönchtum sah seinen Stifter in Christus dem Herrn selbst. Er hatte ihm den Weg gewiesen, war ihm vorausgegangen. Als ein Fremdling hatte er in dieser Welt gelebt; nichts fand der Fürst dieser Welt an ihm. „Wer von oben kommt, steht über allen“ (Joh. 3, 31). Er verließ diese Erde, aber sein Geist kam hernieder auf diejenigen, die an ihn glaubten, auf seine Kirche. In ihr lebte er weiter. Kein Wunder, wenn die junge, von Christi Geist durchwehte Gemeinde in den Spuren des Meisters wanderte: fremd in dieser Welt, pilgernd zu der Heimat. Sie steht über allem, sie gebraucht alles, aber sie hängt nicht an den

Dingen. Sie ist nicht von dieser Welt. Für alle Gläubigen gilt diese Forderung des innern Freiseins; nichts darf höher gewertet werden als Christus. Die Kirche hatte aber von Anfang an Gläubige in ihren Reihen gesehen, die in diesem Freisein vom Irdischen hinausragten über die Gesamtheit, die eigene Wege, den Weg des Geistes wandelten, die in ganz besonderer Weise Geistesträger waren, die vom Geiste in besonderer Weise ausgewählt erschienen. Und sie hatte von Anfang an Menschen in ihrem Verbande gesehen, die im Drange nach dem Höchsten, im Verlangen nach letzter restloser Hingabe an Christus, im Ringen um das Heroische bis zu jener Loslösung von allem Irdischen gelangten, daß es für sie gegenüber Christus konkreten Wert und Interesse verlor; daß sie auf die Güter des Lebens, Besitz und Reichtum, ja auch auf das höchste irdische Gut, das Einssein in Liebe mit einem Menschen, verzichteten, um einzig Christo zu gehören. „Alles erachte ich als Kot, um Christi zu sein." Das war kein Ressentiment, keine Geringachtung jener Güter, kein krankhaftes Fürchten vor jenen Dingen, sondern es war das Stehen über allem, es war der Ausdruck heroischer Liebe zu Christus, dem einzig Geliebten der Seele. Es war das Einssein mit ihm, das Untergehen alles dessen, was nicht er war, was vielleicht von ihm abziehen, trennen konnte. Es war die Vollendung.

Denn der Heroismus war ein Wesensbestandteil des Christentums. Paktieren, Kompromisse, zwei Herren dienen war nie geduldet. Volle Hingabe war stets verlangt, was aber auf der andern Seite einen ebenso entschiedenen Verzicht bedeutete. Die ganze Seele, alle Kraft, das ganze Gemüt, der ganze Mensch war von jeher und von jedem gefordert. Eine volle Gottesliebe, die alles hingibt und alles hinzugeben bereit ist: Hab und Gut, Auge und Hand, Vater und Mutter, Frau und Kinder, ja das eigene Leben, das war die Forderung, die an jeden bei der Taufe herantrat. Freilich durften all diese Güter besessen werden; sie waren Güter und konnten und sollten als solche gewertet und gebraucht werden. Nie war im Christentum eine Verachtung der Lebensgüter als solcher geduldet worden, und nie hatte es kommunistische Tendenzen gekannt im Sinne heutiger Doktrin. Die irdischen Güter waren Talente, die den Menschen von Gott gegeben sind, die ihnen den Dienst Gottes erleichtern sollten. Ein

Wegwerfen des Besitzes als etwas dem Christen nicht Zukommendes oder ein Verfluchen des Besitzes als dessen, das man entbehren mußte und das man in glühender Gier begehrte, ist niemals eine Erscheinung der christlichen Geschichte gewesen. Aber so hoch all die Güter gewertet waren, so gut ihr Besitzen und Genießen war, so sicher es sich vereinbaren ließ mit der Hingabe der Seele an Christus, ebensosehr galt doch als ein höherer Beweis der Christusliebe, wenn man völlig über diesen Gütern stand, wenn die Christusliebe so sehr und so einzig die ganze Seele erfüllte, daß in ihr alles aufging und verzehrt wurde, wenn die Seele sich völlig und ungeteilt, ohne abgelenkt zu werden und ohne sich ablenken zu lassen, an Christus hinschenkte.

Das gleiche gilt für die Stellung des Christentums zum ehelichen Leben. Sind die Güter dieser Erde an sich etwas Indifferentes, so war es mit der Ehe anders. Sie stellt einen viel höheren, positiven Wert dar. Ganz abgesehen von der Hinordnung von Mann und Frau als der sich ergänzenden Teile, von der Beglückung durch Zusammensein und Zusammenschaffen, war die Ehe in sich etwas Heiliges, ein Sacramentum. Sie ist ja Sinnbild einer heiligen Wirklichkeit, der Vereinigung Christi mit seiner Kirche. Weil sie deren Sinnbild ist, kann sie gar nichts Unheiliges, Befleckendes an sich tragen. Aber so hoch und heilig die Verbindung von Mann und Frau galt, ebenso war auf der andern Seite die alleinige Bindung der Seele an Christus höher geachtet. Dort war jedes Geteiltsein, jede Gefahr des Geteiltseins ausgeschlossen. Hier liebte die Seele nicht im Menschen Christus, sondern hier liebte sie in Christus alle Menschen. Es ist in erster Linie nie die Gefahr, die von den Gütern oder der ehelichen Verbindung für die Seele droht, noch viel weniger die äußern Vorteile, die eine Freiheit von diesen Dingen mit sich bringt, was zum Verzicht geführt hat, nein, der Verzicht ist nur der Ausdruck der vollen Hingabe der Seele an Gott; der Drang nach ungeteilter Verbindung mit Gott führt notwendig dazu, alles Irdische unter sich, hinter sich zu lassen.

Wie war nun konkret die Vollkommenheit jener einzig Christus Liebenden in der alten Kirche gestaltet? Urbild der Vollendung war der Herr und Heiland selber, der im Fleische erschienene Gott. Seine Worte: „Lernet von mir, seid meine Jünger, folget mir nach", gingen durch die Reihen der ersten Christen als eine

Mahnung, seinen Wandel nachzuleben. Je vollendeter einer in sich Christi Bild gestaltete, je unmittelbarer man aus ihm, aus seinem Leben den Herrn, des Herren Züge erkennen konnte, um so vollkommener hatte er das Ideal des christlichen Lebens erreicht. Wie im einzelnen das Bild der Vollkommenheit gestaltet war, darüber besaß die junge Kirche nur allgemeine Richtlinien: „Seid vollkommen, wie euer Vater vollkommen ist; halte die Gebote." Und der Herr hatte als sein eigenes Ideal erklärt: den Willen des Vaters zu vollziehen. Neben diesen Aussprüchen, die nur ganz allgemein die Vollkommenheit zeichneten, hatte die Gemeinde auch Herrenworte überliefert, die ein ganz bestimmtes Ideal empfahlen, von dem es freilich hieß: „Wer es zu fassen vermag, der fasse es." Es war die Hingabe des Besitzes und der Verzicht auf das eheliche Leben. Ob nun der Eindruck jener Herrenworte oder das persönliche Beispiel Christi selber den Ausschlag gab, sicher ist, daß in der Urgemeinde beide Wege von vielen beschritten wurden.

Von der Erstgemeinde in Jerusalem wird uns berichtet, daß viele freiwillig alles hingaben, um mit ihrem Besitze den Armen zu dienen; und aus der jungen Gemeinde in Korinth ist uns bekannt, wie bei vielen der Drang nach jungfräulichem, ehelosem Leben eine begeisterte Bewegung hervorrief. In beiden Fällen war das Werk völlig frei dem Wollen des Einzelnen überlassen, wurde aber als das Bessere gepriesen. Beide Bewegungen mögen auch starke Nahrung gezogen haben aus dem Gedanken an die Parusie. Aber sicher ist, daß mit dem Schwinden der eschatologischen Stimmung nicht jene Erscheinung verschwand, daß es nämlich in der Gemeinde Gläubige gab, die sich in ihrer Lebenshaltung von der der übrigen Brüder durch größere Zurückgezogenheit, besonderes Wohltun, Jungfräulichkeit unterschieden. Freilich, sie stellten keine Macht dar, sie machten nicht von sich reden; sie warben nicht für ihre Lebensweise. Sie bedeuteten vor allem keine Absonderung, weder von der Öffentlichkeit überhaupt, noch weniger vom Leben der Gemeinde. Der Begriff von der Zusammengehörigkeit, von der Einheit des Leibes beherrschte noch derart wirklich die Seelen, daß eine Trennung vom Gemeindeverband etwas Undenkbares war. Dazu kam, daß das Leben der Gläubigen eine Heiligkeit aufwies, die einen Abschluß auch in keiner Weise rechtfertigte. Ja es war sogar heroischer,

in der Gemeinde zu bleiben, als aus ihr hinauszugehen. Denn hier, in der Berührung mit dem heidnischen Leben, in der steten Gefahr, alles, auch das Leben verlieren zu können, lag ja die Größe des christlichen Lebens.

Wohl war eine Trennung vorhanden, aber sie bestand lediglich in einer innern Scheidung; sie war das Stehen über den andern. Diese Vollkommenen unterschieden sich von den übrigen Gemeindegliedern nicht mehr als die Glieder einer heutigen Bruderschaft von den andern Gläubigen. Was wir von der praktischen Darstellung dieses Vollkommenheitslebens Sicheres wissen, ist wenig. Wir wissen von dem der Frauen mehr als von dem der Männer. Sie erscheinen überhaupt als die Trägerinnen des Vollkommenheitsideals, nach ihnen wird es genannt. Sie zeigen sich auch zuerst als eine greifbare Größe, als die Virgines, als ein Stand; freilich nicht in dem Sinne einer Organisation. Davon ist weder innerhalb der Gemeinde noch viel weniger darüber hinaus eine Spur zu finden. Aber die Zugehörigkeit zu dem Stand läßt sich bei den Frauen leichter feststellen. Sie erscheinen etwa wie die Diakone, wie die Propheten, die Evangelisten der alten Zeit. Sie wohnen und leben in ihrer Familie, und doch haben sie eine besondere Beziehung zur Gemeinde und zum Bischof. Er hat eine Aufsicht über sie, kann sie aufnehmen. Was wir weiter erfahren, ist, daß die „Virgines" im Dienste der Gemeinde stehen, sich bei Pflege der Armen, beim Unterricht und bei liturgischen Hilfeleistungen betätigen. Und damit ist ein Hauptmoment des früh-aszetischen Lebens genannt: Es gibt keine besondere Nachahmung Christi, kein besonderes Vollkommenheitsleben, ohne daß es in einem besondern Dienste gegenüber der Gemeinde besteht. Die Hingabe des Besitzes besagt: mit den Gütern der Gemeinde dienen, und der Verzicht auf Ehe ist das Freisein für den Dienst der Kirche.

Weiter wissen wir, daß die Virgines eine Ehrenstellung genossen, daß sie als die Erlesenen der Gemeinde galten. Schon der Verfasser der Apokalypse schaut die jungfräulichen Seelen als die Begleiter des Lammes im Reiche Christi, als diejenigen, die das Neue Lied singen, die eine eigene Auserwählung erlangt haben. Cyprian nennt sie den erlauchteren Teil der Herde Christi[1]. Ähnlich wie Diakone und Presbyter haben sie in der Versammlung einen Ehrenplatz. Schriften verherrlichen schon früh ihre

Jungfräulichkeit und ihre Auserwählung. Die Ergreifung des Standes war mehr privater Natur und ein Zurücktreten möglich, wenn es auch bedauert und gerügt wurde; von einer öffentlichen Verpflichtung und einer liturgischen Handlung ist vor dem 4. Jahrhundert wenig Sicheres nachzuweisen. Die eigene Kleidung, das Tragen des Schleiers ist keine allgemeine Sitte, die Verpflichtung dazu wird unter den Vertretern der kirchlichen Disziplin kontrovertiert.

Viel weniger wissen wir von den männlichen Aszeten. In der frühesten Zeit erscheinen sie als die Apostel, Evangelisten, Propheten, die wandernd das Evangelium verkünden oder auch bei schon organisierten Gemeinden als Prediger auftreten. Sie verschwinden aber bald, um im Klerus aufzugehen, und werden so weniger als Stand aszetischer Männer erkannt. Das Verschwinden der Evangelisten und Propheten bedeutete aber nicht das Ende der männlichen Aszeten. Auch weiterhin begegnen uns Männer, die dem Leben der Aszese dienen. So gehört zu ihnen Origenes, der ja auch als erster die Theorie des aszetischen Lebens ausgebildet und durch seine Lehre die Aszetik stark beeinflußt hat. Auch bei ihnen ist wieder das gleiche zu beobachten, daß ihr Verzicht auf Familie, Besitz und Heimat im Dienste der kirchlichen Gemeinschaft geleistet wird, dienen sie doch der Gemeinde als Katecheten oder Vorsteher der Armen- und Waisenfürsorge. Ohne Zweifel hat ein Großteil der Bischöfe und des Klerus dieses aszetische Leben geübt, und um so leichter konnte dann später die Übung als Pflicht erkannt werden.

Das Aszetentum der alten Kirche ist also kein eindeutiger, genau zu umschreibender Begriff. Es fallen unter den Begriff „Aszeten“ außer den Jungfrauen, deren Stand leicht zu erkennen und zu bestimmen ist, alle diejenigen, die ein Leben der Zurückgezogenheit führten, das sich von dem der übrigen Christen unterschied. Das Aszetentum der alten Kirche ist auch nicht in der Weise die Vorstufe des späteren Mönchtums, daß die Aszeten sich zu Vereinigungen zusammengeschlossen hätten und so das Mönchtum entstanden wäre, sondern das Aszetentum ist nur ein Beweis dafür, daß schon in den frühchristlichen Gemeinden ein eigenes „Vollkommenheitsleben“ bestand. Auch nach der Entstehung des eigentlichen Mönchtums finden sich Aszeten der alten Lebensform. Ihren Namen haben sie erhalten nach ihren

Übungen, weil diese zuerst und zumeist den übrigen auffielen. Keine Leinwand tragen, kein Bad nehmen, kein Fleisch essen werden als solche Übungen genannt. Aber die Hauptsache ist doch stets das Wohltun. Aus dem 4. Jahrhundert hat uns Palladius noch einige Beispiele des aszetischen Lebens aufbewahrt. Magna von Ankyra lebt nach dem Tode ihres Gatten ganz dem Dienste Gottes, steht würdig ihrem Hausgesinde vor, widmet sich der Arbeit, gibt reichlich an Fremdenhospize, Arme und Bischöfe[2]. In der gleichen Stadt kannte Palladius ein aszetisch lebendes Ehepaar Verus und Bosporia, die ihre Einkünfte an Arme und Kirchen hingaben, zur Zeit einer Hungersnot Getreide verteilten, in einfacher Kleidung gingen, von einfachem Tische sich nährten und das städtische Leben mieden[3]. Es war für den Aszeten nicht notwendig, daß er all sein Besitztum hingab, es genügte, wenn er es im Dienste der Kirche, der Armen verwandte; Palladius nennt uns begüterte Aszeten wie Isidor[4] oder die geizige Jungfrau[5]; getadelt wird nur, wenn von dem Besitze nichts oder wenig den Armen gegeben wird. Auch das Leben der Ehelosigkeit ist nicht notwendig mit dem Begriff des Aszeten verbunden; es kann nur gesagt werden, daß er hauptsächlich auf jungfräulich Lebende angewandt wird. Denn wir finden mehrfach Eheleute mit dem Titel der Aszeten, wie das schon erwähnte Ehepaar in Ankyra oder den blinden Didymus von Alexandrien.

Zweites Kapitel

Die Entstehung des Mönchtums. Sein Wesen, seine Ideale

Der Heroismus im Verzicht. Das Martyrium. Das Geistesleben. Die Entäußerung. Die Kasteiung. Das Gebet. Das Leben des Evangeliums.

Die alte Kirche kannte ein Leben der Vollkommenheit. Aber die es lebten, lebten es gleichsam ohne Reflexion, ohne bewußte Tendenz. Mit der Anerkennung der Kirche durch den Staat änderten sich alle Lebensbedingungen, änderten sich auch die Formen des kirchlichen Lebens. Es ist kein Zweifel, daß mit dem Entstehen der Weltkirche die Entstehung des Mönchtums zusammenfällt. Schon von den Zeitgenossen ist dies vermerkt worden. Was das Mönchtum vom Aszetentum unterscheidet, sind zwei Momente: das Heraustreten aus dem Gemeindeverband, die Isolierung in der

Wüste oder der Zusammenschluß zu eigenen Gruppen und dann das berufsmäßige Anstreben der Vollkommenheit; das, was bei den Aszeten ohne Reflexion geschieht, wird hier bewußt, mit Absicht und schließlich nach Methode, auf ganz bestimmte Weise erstrebt. Das Streben nach Vollkommenheit wird zum Programm gemacht; es ist nicht mehr Sache Einzelner, sondern ganzer Verbände, die für ihr Ideal werben, es wohl in der Stille leben, aber doch die Aufmerksamkeit auf sich und ihr Tun lenken.

Die Entstehung des Mönchtums bedeutete in keiner Weise einen Abfall von der Idee des christlichen Lebens; es war auch kein Hineintragen fremder Ideen in das Christentum, es war lediglich die Entfaltung eines Keimes, der in der Kirche verborgen ruhte, es erwuchs notwendig aus dem Innern des kirchlichen Ideals heraus, und nur die Formen, in denen es erschien, waren zeitgeschichtlich bedingt; nur sie entstammen der reaktionären Stimmung. Das Mönchtum war die Darstellung des dem Christentum eigentümlichen Heroismus, die Form des Heroismus, die in der neuen Weltkirche ganz naturgemäß entstehen mußte, als das Martyrium schwand.

Das Mönchtum war etwas wesentlich Positives, und hierin lag auch seine Kraft, und dies ist das Geheimnis jener Gewalt, mit der es alle Gemüter ergriff, die einen gewann, die andern zu staunender Bewunderung aufrief. Nicht die Negation war das Stärkste, nicht die Ablehnung, das Wegwerfen. Kein Fluch auf Geld und Gut, kein Fluch auf die Reichen und Begüterten dieser Erde tönte aus der Wüste, keine Forderung, alles wegzuwerfen oder alles den Besitzenden zu nehmen, ist je in den Einöden gehört worden. „Die Güter sind nicht wegzuwerfen oder zu fliehen wie etwas Schlechtes", hat ein Führer des Mönchtums erklärt[1]. Auch keine Schmähung der Ehe, keine Verdammung des Weibes dringt aus den Mönchsgemeinden zu uns. Nicht aus Ressentiment ist die gewaltige religiöse Bewegung geboren. Nicht als Welt- und Kirchenverbesserer treten jene Männer auf, nicht als Richter und Verurteiler ihrer Mitmenschen. Aus Mönchskreisen stammt das Wort: „Christen dürfen niemand richten, auch keine öffentliche Dirne. Niemanden verachten, verurteilen, verabscheuen, kritisieren."[2] Und nach Schenute, der Mönch war bis in die letzte Faser seiner Seele, ist das Mönchtum keine Verdammung des einfachen Christenstandes[3].

Das Mönchtum war der Ausdruck für ungehemmte Christusliebe. Seine Entstehung dankt es dem Hunger der christlichen Seele nach dem Großen, nach dem Gewaltigen. Sein Werden war der Schrei nach dem Heroischen. Der Heroismus war geboren mit Christus, und er konnte und durfte nicht aus dem Christentum schwinden. Volle Hingabe an Christus, Preisgabe alles Irdischen um Christi willen, das war die Idee des Christentums. Ihren höchsten Ausdruck, ihre klarste Darstellung fand sie im Martyrium. Der Martyrer gab alles hin: Güter, Familie, die eigene Seele. Im Martyrium wurde die Vollendung erreicht. Das Martyrium war die Vollendung, der Martyrer der vollendete Christ, nicht bloß weil er alles um Christi willen hingab, weil er sich ganz an ihn schenkte, sondern weil sein Leben auch äußerlich am meisten dem Leben des Herrn nahekam. Im Martyrium lag die Krönung des christlichen Lebens; nicht als ob alle diejenigen, deren Leben das Martyrium fehlte, unvollkommene Christen gewesen wären, als ob nur im Martyrer sich das Ideal des christlichen Lebens verwirklichen lasse. Nein, das wäre der Fall gewesen, wenn die blutige Preisgabe des Lebens das Wesentliche gewesen wäre. Diese äußere Preisgabe des Lebens, der blutige Tod war aber nur Ausdruck, war nur Sinnbild der vollen Hingabe an Christus. Diese vollendete Einigung mit dem Herrn, die gleich war der Preisgabe des Irdischen, jedenfalls der Bereitwilligkeit dazu, war Sinn der Taufe. Für den Christen der ersten Zeit war die Taufe „renuntiatio", sie stellte den Verzicht dar auf den Verkehr mit seiner Familie, die Aussicht auf Verlust des Vermögens, des Lebens. Sie war in den meisten Fällen ein heroischer Akt. Sollte nun mit dem Umschwung der Verhältnisse, als es plötzlich keine innere Auseinandersetzung mit Fleisch und Blut mehr brauchte, ja als es vorteilhafter ward, an Christus denn an Mithras zu glauben, sollte da nun aller Heroismus verloren gehen? Die christliche Seele mußte sich notwendig eine andere Form des Heroismus suchen. Das Martyrium verschwand, es erstand neu. Das war das Mönchtum. Nicht Schwachheit, sondern Heldentum, nicht feige Flucht, sondern Aufnahme des Kampfes, das war das Mönchtum. Und zugleich war es ein lebendiger Protest gegen den Geist, der in die Kirche einzudringen suchte, nicht gegen die Kirche, nicht gegen Kirchentum, gegen Hierarchie und Gemeindeordnung, aber gegen den Alltag, gegen

die Mittelmäßigkeit. Es war die Absage an alles Unchristliche, das Bekenntnis zur reinen Idee. In die Kirche drohte mit der Masse auch der Geist der Masse einzudringen. Wohl stand sie größer an Macht und Reichtum da, aber ärmer an Tugend, hat Hieronymus ausgesprochen[4]. Gegen den Geist der Masse ist das Mönchtum ein Protest. Deshalb dieses Fliehen aus der Gesellschaft, dieses Hinausstreben aus dem Verbande, was geradezu gewalttätig anmutet. Möglichst fern sein der Welt, möglichst entfernt sein vom geordneten Leben, das war gleichsam die Parole. Keine Wüste war einsam genug, keine Schlucht und Höhle, ja kein Grab zu schaurig und verlassen, es wurde von einem Mönche gesucht und eifersüchtig als teures Geheimnis gehütet.

Aber dieses Mönchtum mit seinem Streben hinaus aus der Welt war kein Sich-begraben, kein Nirwana, kein Tod; kein Sterben ist gepredigt worden. Nein, ein Freimachen neuer Kräfte, ein Entbinden höherer Fähigkeiten, die im Leben des Alltags sich nicht entfalten konnten, die sonst untergehen mußten. Etwas durchaus Aktives, ja Stürmisches, Überschäumendes wohnt dieser ersten Mönchsbewegung inne. Es ist ein Kriegsdienstleisten, ein Wachestehen, es sind Kämpfe, würdig, daß Homer sie besänge, Helden treten auf gleich Achilles[5]; es gilt das Ringen um den Kampfpreis[6]; unbesiegte Athleten stehen in der Arena[7]; ja der Kampf des Mönches ist schwerer als der in der Arena[8]. Der Kampf gegen das eigene niedere Ich, gegen den Dämon in der Brust, gegen das Dämonische in der Welt, füllt das Mönchsleben aus. Christus ist der Kampfrichter, der Kampfführer[9], der seinen Soldaten hilft, stets ihnen gegenwärtig ist.

Erben der Martyrer sind die Mönche, Nachfolger ihres Lebens und damit eben Nachfolger des Lebens Christi, des Lebens des Gekreuzigten. Der Gekreuzigte ist Ideal vor allem des koptischen Mönchtums. Bei jenen nüchtern und real denkenden Kopten findet sich besonders betont das Nachleben des Kreuzesmysteriums. Christus am Kreuze steht den ägyptischen Mönchen als Ideal vor Augen. „Christus ist gekreuzigt worden, und ich genieße Öl", ruft klagend der alte Palämon aus[10], und es heißt von ihm: Er trug stets sein Kreuz. Sein Schüler Pachomius denkt bei der mühsamen Arbeit in den Dornen an den Gekreuzigten[11]. Die Theorie, die Kassian vorfand, lautete ebenso: In der Haltung

und Gestalt, in der Christus am Kreuze hing, müssen wir in diesem Leben wandeln[12]. In dieser heroischen Nachbildung des Martyrerlebens und Christuslebens lag aber nicht der ganze Sinn des Mönchslebens beschlossen. Heroismus und Enthusiasmus gehen zusammen. Heldentum und Geisteswandel gehören zueinander. Das Wegwerfen des einen Lebens bedeutet eben das Beginnen eines neuen Lebens. Die Urtypen des Mönchtums sind nicht bloß die Martyrer, sondern auch die Propheten; jene, die über allem Irdischen standen, denen Einblick in das Göttliche gestattet war: Elias, Elisäus, Johannes Baptista[13]. „Unsere Väter", die Apostel, Propheten, ja darüber hinaus die Engel sind die Vorbilder des monastischen Lebens. Rufinus sagt im Prolog seiner Mönchsgeschichte: „Wir sahen bei ihnen [in der Wüste] viele Väter, die, auf diese Erde gestellt, ein himmlisches Leben lebten, gleichsam neue Propheten durch die Tugenden der Seele wie das Amt der Weissagung."[14] Die Mönche sind die neuen Charismatiker, die Geistträger, die Gotterfüllten. „Im Mönche wirkt Christus."[15] Nicht Athlet, nein, Heiliger ist der höchste Titel des Mönches. Er schaut den unsichtbaren Gott. Antonius kommt aus seiner Klause: eingeweiht in tiefe Geheimnisse und von Gott erfüllt[16]. Alles Streben des Mönches geht darauf hinaus, Gottes voll zu werden: „ad contemplanda invisibilium sacramentorum tendit arcana"[17]. Und er hat die sichere Gewähr, sein Ziel zu erreichen: „Revelat ei Deus et ostendit ei secreta sua."[18] Ja er trägt das stolze Bewußtsein der Gottvereinigung in sich: „Poterimus etiam Deum videre ... et videre invisibilem mente, non corpore; intellectu scientiae, non carnis aspectu."[19] Mit dieser Gottverbindung ist also in gewisser Weise das Leben des Jenseits vorausgelebt, es ist das Leben der Engel: Sie eiferten im Fleische nach dem Wandel der körperlosen Wesen! Ja Johannes Climacus hat das Mönchtum geradezu definiert: Ordnung und Stand des Körperlosen in einem materiellen und befleckten Leibe[20]. „Das Leben der Mönche und Jungfrauen geht hinaus über das Leben der andern und ist engelgleich", sagt Abt Theodor den Seinen[21]. Ja der Mönch ist schließlich selber ein Opferaltar und das Opfer. „Er heißt ein heiliger Altar, ein Altar, von dem und aus dem heilige Gebete dem allerhöchsten Gotte dargebracht werden[22]. Sein Hauptwerk ist eben, Gott die „oratio pura" darzubringen[23].

Aus diesen Gedanken der vollen Gottverbundenheit, des Einwohnens der Gottheit im Mönche ist auch zu verstehen jene Flucht vor allem Körperlichen, vor allem, was ihn noch erinnert, daß er ein Mensch ist und daß Menschliches ihm anhaftet. Antonius schämt sich, essen zu müssen[24], Ammon schämt sich seines Körpers[25]. Alle leiblichen Bedürfnisse werden auf ein Mindestmaß beschränkt, im Vorübergehen erledigt, wie ein Altvater sagte. Je freier man von allem Körperlichen, von den Dingen wird, um so mehr gelangt man in den Besitz seiner Seele und damit in den Besitz des Geistes. Denn das ist letzten Endes allen Mönchtums Sinn, daß man in seiner Seele den unvergänglichen Schatz, den Heiligen Geist besitze[26]. Der Mönch geht den Weg des Moses, der aus der Menge des Volkes hinausgeht, auf den Berg emporsteigt und als Gottesträger wieder hinuntersteigt[27]. Ganz von Gott erfüllt, ist dann seine Seele Ruhe, Stille, Frieden. Unter ihm liegt diese Erde mit ihrer Wirrnis, ihrem Chaos, ihrer Finsternis. Seine Seele ist Lichtstadt, ist Sicherheit, Freude. Nichts beunruhigt, ängstigt ihn mehr. Denn Gott ist ja kein Gott der Unruhe, sondern der Ruhe. Des Mönches Seele ist gleich der Seele des unschuldvollen Kindes[28]. Doch ist dieser Seelenfrieden kein Tod, kein dumpfes Brüten, kein ewiges Einerlei. Nein, in ihnen ist Leben, bewegtes Leben. Sie genießen die Wonnen einer Braut, sie sind wie vom Wein berauscht, trinken von den göttlichen Geheimnissen. Alle Gefühle des Jubels und innern Glückes, aber auch alle Qualen der Not und des Elends vermögen sie zu erleben. Der Geist lebt in ihnen und sie im Geiste. Die Erde versinkt. Der Mensch wird überwältigt von der göttlichen Liebe. Alles Irdische wird ihm überflüssig[29]. Denn wie kann man mit Gott zusammen noch etwas anderes lieben?[30] Ganz in das wonnevolle Schauen versenkt, ist der Mönch dieser Welt ein Tor und Fremder[31]. Gott ist über die Seele gekommen. Den bösen Begierden ist sie geschlachtet und gestorben; sie weiß nichts mehr von den Stimmen der Tiefe und Finsternis, sie lebt in der Stadt des göttlichen Lichtes. Dort hört sie, dort redet sie, dort vollbringt sie geistige Werke[32]. Das ist das Mönchsleben, wie es Makarius schildert: Es ist „fortitudo et gratia", Heldentum und Geisteswandel. So haben es die Alten betrachtet, so hat Athanasius den Antonius geschaut und geschildert, den Kämpfer mit den Dämonen und den gotterfüllten Propheten.

Den Inhalt des Mönchslebens, dessen Wesen im Heroismus und im Geistestum lag, machte ein Dreifaches aus. Das erste — und es ist dasjenige, was am stärksten beim frühen Mönchtum auffällt — war die Abkehr, die ἀποταγή, die Entäußerung. Sie besagte Abkehr von allem, von den Dingen, von den Menschen, von ihren Lebensgewohnheiten, von ihrem Denken und Tun. Alles verlassen, dies kehrt immer wieder, und eines jener Worte, in denen der Inhalt des Mönchtums ausgesprochen wurde, lautet: Fuge. So wird ja auch Antonius zum Mönchsleben bestimmt durch das Wort des Evangeliums: „Geh hin und verkaufe alles, was du hast." Und mit der Entäußerung, mit der Flucht von der Welt haben die Alten wahrlich ernst gemacht. Alles Menschliche, alles Körperliche, alle Kultur wurde geflohen. In nichts sollte auch nur die Welt einen Anteil haben an dem Mönche, nicht in der Kleidung, in der Tracht, in den Sitten, in den Formen des gesellschaftlichen Lebens. Mancher ging hierin bis zu den Grenzen des Anstandes und unterschied sich wenig von der Lebensart eines kynischen Philosophen. Nur in der Trennung von allem, in der Loslösung, im Verzicht, in der Einsamkeit lag das Heil. Man weiß, wie weit diese Trennung durchgeführt wurde, bis zur Isolierung, bis zur Scheidung von der Gemeinde, von den liturgischen Mysterien. Die Einsamkeit der Wüste, das Dunkel der Zelle, die Umhegung der Mauer, sie alle wollten nur die Trennung dem Mönche sichern, daß er durch nichts abgelenkt, durch nichts gehindert sei. Mit der Flucht vor allem Geschaffenen ist aufs engste verbunden die Kasteiung. Denn Mönchtum bedeutet stets Mühsal, Arbeit. Auf die Frage: „Was ist Mönchtum?" antwortete Abt Johannes Aertus: „Est labor — es ist Mühsal."[33] Es ist allzu bekannt, wie erfinderisch die Alten im Ausdenken von harten Übungen, von Kasteiungen und Mühseligkeiten waren, um sich das Leben zu erschweren. Ja jeder schien sich eine eigene Art auszudenken, um sein Leben hart zu gestalten. Eine Fülle von Entsagungen, Übungen tritt uns beim alten Mönchtum entgegen. Einer suchte den andern zu überbieten in den Strengheiten. Vor allem ist das Fasten ein Wesensmoment der Aszese. Die Speise dient nur der Notwendigkeit, nicht der Erquickung[34]. Das Maß der Speise ist: „sustentatio carnis, non desiderium saturitatis"[35]. Einige Kräuter, einige Wurzeln, ein wenig Wasser mußten genügen; viele versuchten, tagelang ohne Nahrung zu sein. Doch

war es in erster Linie nicht abgesehen auf das Quälen des Körpers, noch viel weniger war das Fasten aus der Verwerfung der Materie geboren, es galt vielmehr als Hauptmittel zur Erlangung der Reinheit des Herzens[36]. Da gab es welche, die nie die Kleider wechselten, nie ein Bad benutzten, sich nie wuschen, sich nie salbten; andere versuchten es, ständig zu wachen und nur im Stehen oder Sitzen, aber ohne sich anzulehnen, etwas Schlaf sich zu gönnen; die einen standen stets beim Beten, andere beugten dabei viele hundert Male die Kniee, und wieder andere hielten dabei die Arme ausgestreckt; der trug Sand in glühender Sonnenhitze, der las Steine auf, andere flochten Matten und Körbe; man sah welche, die schwere hölzerne Kreuze schleppten[37]; andere blieben stets in der Zelle, spieen niemals aus. So könnte man fortfahren im Aufzählen von derlei Übungen, und es ist leicht auf Grund dieser Dinge, ein Zerrbild des alten Mönchtums zu zeichnen. Aber so sehr diese Übungen in die Augen fallen, sie sind nicht die Hauptsache, sie sind nicht einmal das Ursprüngliche, im Gegenteil, sie nehmen erst im Laufe der Entwicklung den breiten Raum im Mönchsleben ein, und die Formen werden erst allmählich in der Zeit der Epigonen bizarr und abstoßend; es waren nie die Führer, die in diese Äußerlichkeiten das Mönchsein verlegten. Selbst ein Mann wie Schenute, der nicht der geringste Aszet gewesen, sagt: Nicht Name, nicht Gewand, sondern die Gottwohlgefälligkeit machen den Mönch[38]. Paphnutius, der gerne wissen wollte, welchen Grad der Vollkommenheit er erreicht habe, erhielt zur Antwort, daß er auf der Stufe stehe, die ein Musikant und ehemaliger Räuber einnehme, der sich mit seiner Musik den Lebensunterhalt verdiente. Nach neuerlichen Bußübungen wird ihm zur Antwort, daß er soweit sei wie der Ortsvorsteher eines kleinen Dorfes. Nach einer dritten Erkundigung wird ihm gesagt, er besitze die Vollkommenheit eines Kaufmannes in Alexandrien. So kommt der Anachoret zum Schluß: „Man soll niemanden im Leben verachten, auch keinen Räuber und Schauspieler.... In jedem Lebensstande gibt es gottgefällige Seelen; deshalb ist es sicher, daß Gott nicht der Beruf und die Art des Gewandes gefällt, sondern die Aufrichtigkeit und die Liebe des Herzens[39]. Selbst dem großen Antonius wird geoffenbart, daß ihm ein Arzt in der Stadt an Tugend gleich sei[40].

Unter den körperlichen Übungen, die zum Mönchsstande gehören, nimmt aber stets den ersten Platz ein die Handarbeit, sie gehört unbedingt zum Berufe des Mönches. Sie ist mit ein Unterscheidungsmerkmal, wodurch er sich trennt von der Welt und ihrer Kultur. Das älteste Mönchtum ist keine Arbeitsflucht gewesen. Arbeiten, sich von seiner Hände Tätigkeit nähren, war das Ideal der Wüste. Kassian berichtet von den Vätern in Ägypten: Sie dulden keinen Müßiggang unter den Mönchen; sie gestatten nicht, daß man von jemandem irgend etwas zum Lebensunterhalt annehme, sie erarbeiteten alles selber[41]. In der Thebais leben die Mönche von ihrer Hände Arbeit[42]. Vom Einsiedler Salomon weiß Palladius zu berichten, daß er fünfzig Jahre lang sich von seiner Beschäftigung ernährte[43]. Es war in Ägypten etwas Alltägliches, daß ein Mönch auf dem Markte die Matten, die er geflochten, zum Preise anbot, um mit dem Erlös sein Leben zu fristen. Von den ägyptischen Klöstern berichtet der hl. Hieronymus, daß keiner dort Aufnahme finde, es sei denn, daß er sich betätige und arbeite, nicht so sehr des Lebensunterhaltes wegen als zum Heile der Seele[44]. So konnte der alte Pambo sterbend sagen: „Seit ich in diese Einsamkeit kam, habe ich nie mein Brot umsonst gegessen, sondern nur, was ich mir mit eigenen Händen erwarb."[45] Und Philoromus bekannte: „Seit meiner Taufe habe ich niemals fremdes Brot umsonst gegessen, sondern nur, was ich mir durch eigene Mühe erwarb."[46] Ein Kaufmannssohn, der Mönch geworden, lernte ein Handwerk und verdiente so sein Brot[47]. Auch der Priester Makarius in Alexandrien ernährte sich durch seine Handarbeit[48]. Der Priester Chronius, der sechzig Jahre den Dienst am Altare versah, aß nie einen Bissen Brot, den er nicht selber verdient hatte[49]. Selbst wenn der Boden alles lieferte, was zur Notdurft des Lebens erforderlich war — denn die Ansprüche waren ja sehr gering —, so war doch das Nichtstun verpönt; dann wurden Arbeiten gesucht, die zwar keinen eigentlichen Nutzen hatten, die nur der Beschäftigung dienten. So legte sich der Einsiedler Paulus für jeden Tag ein bestimmtes Maß von Arbeit auf. Da aber die Stadt sehr weit entfernt lag und es sich nicht lohnte, die Arbeiten dort zu verkaufen, sein Unterhalt außerdem durch die Erträgnisse seines kleinen Gartens sichergestellt war, so verbrannte er am Ende des Jahres stets die fertiggestellten Sachen. Aber ohne Arbeit wollte er nicht

leben[50]. Basilius wollte nicht, daß Beten und Bußwerke als Vorwand dienten, um die Arbeit zu unterlassen. „Wie man jeden Tag essen muß, so muß man auch jeden Tag arbeiten.“[51]
Die Arbeit der Mönche galt aber von Anfang an nicht bloß der eigenen Versorgung, sondern stand im Dienste anderer. Dieses weltflüchtige Mönchtum hat der Welt mit seiner Arbeit gedient. Antonius benutzte den Erlös seiner Arbeit für sich und die Armen[52], das gleiche taten Palämon und Pachomius[53]. Ja es wird berichtet, daß in der Erntezeit viele Einsiedler zu den Landleuten gingen, um ihnen in der Erntearbeit zu helfen[54]. Vor allem bei großen sozialen und wirtschaftlichen Katastrophen haben die Mönche helfend eingegriffen. Schenute teilte zur Zeit einer Hungersnot Brot aus[55], nahm 20000 Flüchtlinge auf[56]. In Nitrien entstanden Fremdenhospize, in denen jeder Aufnahme fand, selbst für ein ganzes Jahr[57]. So ist mancher Mönch Armenpfleger geworden, wie Makarius, Isidor, oder jener in Ankyra, der selbst einer Frau in ihrer schweren Stunde beistand[58]. Palladius kannte einen — er ist es wohl selbst —, der oft um fremder Armut willen weinte und all sein Eigen hingab[59]. Die Liebe zur notleidenden Menschheit ist in den Einöden gepflegt und geübt worden. Aus den Mönchssiedelungen in Oberägypten kamen Schiffsladungen mit Getreide für die Armen von Alexandrien[60]. „Sie verteilen Lebensmittel an solche, die durch Hungersnot und Unfruchtbarkeit zu leiden haben, sowie an die in Gefängnissen Schmachtenden“, weiß Kassian[61]. Was die Vita des Euthymius sagt, ist nichts anderes als alte Tradition: „Es wäre absurd, daß die Weltleute Frau, Kinder und die ganze Familie ernähren mit ihrer Hände Arbeit, ihre jährliche Steuer entrichten, ja auch Gott die Erstlingsfrüchte darbringen und nach Kräften Almosen geben, und wir nicht das Notwendige uns durch eigene Arbeit erwürben, sondern die Hände in den Schoß legten und uns durch andere ernähren ließen.“[62]
Weltflucht und Kasteiung, sie stehen im Vordergrunde des Lebens der alten Mönche. Sie fallen zuerst in die Augen, und doch waren sie nicht die Hauptsache. Sie waren lediglich Vorbereitung, sie waren die notwendigen Mittel zur Erlangung eines höheren Zweckes. Sie waren nur der Weg zum Ziele. Denn Mönchtum besagte letzten Endes: die Einheit mit dem Göttlichen, das „vacare Deo“. Durch die Flucht vor den Dingen und den Men-

schen und durch die Zucht des Leibes sollte die Freiheit der Seele, die Reinheit des Herzens, die Einigung mit dem Göttlichen erreicht werden.

Es galt, die Seele freizumachen von allem Irdischen, von aller Anhänglichkeit an das Körperliche. Dieses Freisein von allen leiblichen Bedürfnissen war bei den Vollendeten der Ausdruck dafür, daß es nichts mehr gab, was auf sie noch einen Reiz ausübte. Es war jene heilige Indifferenz gegenüber allem Geschaffenen, der Erweis, daß man zu jener Höhe gelangt war, wo alle Dinge nicht bloß als „transitura", sondern als „transacta" galten[63]. Die Liebe zu Gott hatte alles verschlungen. Der Mönch suchte die Freiheit in Gott; je weniger Bedürfnisse er hatte, um so freier war er. Was die Welt alles braucht, ist Ballast, ist Bedrückung, ist Joch. Orsiesius ruft den Seinen begeistert zu: „Wir sind frei, wir haben von unserem Nacken das Joch der Knechtschaft geworfen."[64] Alle Qualen hatten nur den Sinn, die Seele zum Geistigen zu führen. „Wir haben nicht gelernt, den Körper zu quälen, sondern die Leidenschaften."[65]

Alle Arbeit und alle Zerknirschung des Herzens sind nur dazu da, um zum beständigen Gebete, zur Ruhe des Gemütes in Gott, zur Reinheit des Herzens zu führen[66]. Deshalb war es auch nicht die Übung an sich, die die Heiligkeit ausmachte. „Weder Speise genießen noch sich davon enthalten ist etwas in Wahrheit, sondern der Glaube, der sich durch Liebe in Werken offenbart."[67] Die Seele mag denken und tun, was sie will, wenn sie nur rechtschaffen und auf Gott hingeordnet ist[68]. Einer fragte den Abt Nisteroos nach einer geeigneten Übung und erhielt zur Antwort: „Sind nicht alle Werke gleich? Abraham war gastfreundlich, und Gott war mit ihm; Elias liebte die Stille, und Gott war mit ihm: David war demütig, und Gott war mit ihm. Tu das, wozu deine Seele hinneigt, wenn es nur auf Gott gerichtet ist."[69] Auf die Frage, ob es besser sei zu reden oder zu schweigen, erwidert Poimen: „Wer Gottes wegen redet, tut gut; wer Gottes wegen schweigt, ebenfalls."[70]

Deshalb wird auch bei aller Empfehlung der Kasteiung doch stets Maßhaltung angeraten und vor Übertreibung gewarnt. Gewiß, orientalisches Maß und abendländisches Maß sind nicht gleich, und was uns schon Übertreibung ist, gilt für den Orientalen noch als das Normale. Aber die Anpreisung der Diskretion ist ebenso

alt wie das Mönchtum. Lauterster Ausdruck der Freiheit von allem Irdischen, der Verbundenheit mit Gott war das Stehen vor ihm im Gebete. Das Beten ist nach Rufinus das „opus praecipuum" des Mönches; Gebet ist die ständige Beschäftigung, und ständiges Beten ist das Ziel aller Arbeit[71]. Das Beten der Psalmen gehörte gleichsam zum Tagespensum eines Mönches; viele erfanden kleine Stoßgebete, deren sie Hunderte und mehr verrichteten. Ja alles wurde dem Einsiedler schließlich zum Gebet, er lebte in der steten Gegenwart des Herrn, stand in ununterbrochener Verbindung mit Gott. Die Arbeit unterbricht nicht das Gebet, seine Arbeit wurde selber zum Gebet. Jedoch waren gewisse Stunden der ältesten christlichen Überlieferung gemäß besonders heilige Gebetsstunden, vor allem die Nacht und die frühen Morgenstunden. In den Einsiedlerkolonien fanden die Gebete zu den heiligen Stunden gemeinsam statt, so, daß jeder in seiner Zelle Gott pries, und in diesen Stunden hallte dann die Wüste wider vom Lobe des Herrn, aus allen Hütten und Höhlen tönte der Gesang zum Himmel empor. Am Sonntag nahmen die Einsiedler auch an der Eucharistiefeier in der Kirche teil. Als Gebet galt auch die Beschäftigung mit der Heiligen Schrift; in ihr täglich lesen, sie täglich erwägen, war Gewohnheit und Pflicht; ja die aufgehende Sonne sollte schon das heilige Buch in den Händen der Aszeten finden[72].

Abkehr von der Welt, Entsagung und Dienst Gottes war das Programm des jungen Mönchtums. Woher kamen ihm aber diese Ideale, wer war sein Lehrmeister und welches war die Autorität, auf die man sich stützte? Es war das Evangelium. Man wollte mit all dem nichts anderes als das Leben des Evangeliums, das Leben der Apostel, das Leben der jungen Kirche wieder leben. Das Evangelium hat dem Mönchtum seine Entstehung geschenkt. Immer wieder hört man, daß ein Wort des Evangeliums den Anstoß zur „Bekehrung" gab. Im Evangelium holte man sich die Gestaltung des äußern wie des innern Lebens. „Vita apostolica", das Wort steht an der Wiege des Mönchtums, diese eigenartige Idee, die nicht bloß die Anfänge des Mönchtums bestimmt hat, sondern auch seine ganze Entwicklung. Alle haben hier wieder begonnen, sich hieran orientiert: Romuald von Camaldoli und Bernhard von Clairvaux, Franziskus wie Dominikus. Am stärksten hat die Idee gewirkt in den Anfängen. Als viele Christen

versuchten, das Evangelium mit seinen Forderungen der Welt anzupassen, da gingen die Mönche daran, zu zeigen, daß es möglich sei, das Evangelium in seinem ganzen Inhalt zu leben, so wie die Apostel und die Urgemeinde. Die älteste Regel des Mönchtums ist das Evangelium. Deshalb führen Antonius und die Altväter die Jünger auch nur zu den Vorschriften des Herrn. Es braucht kein neues Gesetz, keine neuen Formen, es braucht nur eine Wiederbelebung des Lebens nach dem Evangelium. Dieses Buch ist das Buch der Mönche, nicht um darin den Glauben zu finden, sondern um danach ihr Leben einzurichten. In Erfüllung des Evangeliums lag alle Vollkommenheit beschlossen. Keiner der Altväter hat etwas anderes gekannt, und noch Sankt Benedikt gibt als Inhalt seiner Mönchsregel an, die Seinen zu führen nach dem Evangelium.

Es war ohne Zweifel eine Großtat des Mönchtums, in einer Zeit der Anpassung für die reine Idee zu kämpfen. Denn um die Idee ging der Kampf, nicht um die Äußerlichkeiten und die Form. Gewiß hat man sich auch für das Äußere, für Nahrung und Kleidung, die Norm holen wollen aus dem Evangelium. Manches wurde abgelehnt, weil es nicht dem Buchstaben des Evangeliums entsprach. Aber dies geschah dann nur aus dem Grunde, weil man darin den Geist des Evangeliums ausgesprochen glaubte. Wie wenig die äußern Formen den Ausschlag gaben, zeigen ja gerade die Styliten, die ebenso wie die Einsiedler und Zönobiten sich auf das Evangelium beriefen und gewiß nicht den Buchstaben für sich hatten.

Drittes Kapitel

Das Einsiedlertum

Die Abschließung von den Menschen. Die Einsiedlerkolonien. Antonius und seine Schüler. Die Heilssehnsucht. Der Kampf gegen das Böse. Die seelische Harmonie. Die Liebe zu den Menschen. Die innere Freiheit. Die Bildung. Stellung zur Kirche. Hochschätzung des Klerus. Teilnahme an der Eucharistie. Kirchliche Gesetzgebung. Mönchsweihe.

Das Mönchtum als konkrete Erscheinung tritt zuerst als Eremitentum auf. Was diese Form des Mönchslebens geschaffen, ist nicht leicht zu sagen. War es mehr der Drang, loszukommen von der Gebundenheit und Alltäglichkeit, in die das Gemeinde-

leben zu versinken drohte, war es mehr die Nachwirkung jener Schreckenszeit der letzten Verfolgung, die eine religiöse Hochspannung gezeitigt hatte, war es der Drang nach dem Heroischen, das im Einsiedlertum beschlossen war, oder war es jene uralte Weisheit und Erfahrung, daß die Gottheit nur im Alleinsein erfaßt wird, nur in der Stille zum Menschen redet? Alle diese Dinge haben daran mitgearbeitet, um diese eigenartige Lebensform zu schaffen; und sicher ist, daß der letzte Gedanke das Einsiedlertum erhielt, daß es darin stets seine Berechtigung erblickte und daß ihm deshalb der Weg zur Gemeinschaft so schwer geworden. In der Einsamkeit ist Gott und deshalb alles. „Die Stadt ist mir ein Kerker, und die Einsamkeit ein Paradies", sagt Hieronymus und hat hiermit wohl die Überzeugung aller Anachoreten ausgesprochen[1].

Das Einsiedlertum ist nicht zu denken als völlige Isolierung, als die gänzliche Abschließung gegenüber jeglichem Menschen und jedem menschlichen Verkehr. Im Gegenteil, dieses Einschließen und Vergraben begegnet selten und wird zumeist als etwas Besonderes erwähnt. Diese völlige Abschließung war manchmal nur ein Durchgangsstadium, eine Übung, für eine gewisse Zeit übernommen, und führte wieder zu den Menschen zurück. So ist es bei Antonius oder Isidor von Alexandrien[2], der auch den Palladius zur Abtötung, zur Erlernung des monastischen Geistes in die Wüste schickte[3]. In andern Fällen hatte sie ganz bestimmte Gründe. Alexandra schloß sich zehn Jahre in ein Grabmal ein, um der Verführung zu entgehen[4], und Taor in Antinoe hielt sich stets im Hause auf, nahm nie an den Geheimnissen in der Kirche teil, da sie von berückender Schönheit war und fürchtete, andern zum Falle zu gereichen[5].

Im übrigen war das Einsiedlertum wohl ein Leben, das die Geselligkeit der Menschen und das bürgerliche Leben floh, aber es war kein Leben, das jeden Verkehr und jeden Menschen mied. Die Einsiedler lebten in den Wüsten, den Gebirgen, allein in einer Hütte oder Höhle. Sie richteten ihr Leben nach ihrem Gutdünken ein, jeder in seiner Weise. Aber zwischen den einzelnen Hütten war ein Verkehr möglich, ja er war gewünscht, der gegenseitige Besuch ward gepflegt, der Besucher gerne aufgenommen. Vielfach lebten auch zwei oder drei zusammen, man siedelte sich in der gleichen Wüste, auf dem gleichen Bergeshang an, man

lernte einander kennen, einander schätzen. So entstanden die Einsiedlerkolonien, die Eremitensiedelung. Berühmt war die in Nitrien. Die Einsiedler stellten dort einen losen Verband dar. Es waren 5000, die hier lebten, jeder nach seiner Art, allein oder zu zweien und dreien. Sie bildeten gleichsam ein kommunistisches Dorfwesen. Sieben Bäckereien sorgten für das Brot; in der Mitte der Ansiedelung lag die Kirche mit einer Fremdenherberge, Bäckerei, Garten und Küche. Eigene Ärzte besorgten die Kranken. Ihre Beschäftigung war Anfertigung von Stoffen und Weinbau; die Erzeugnisse wurden verkauft. Jeder lag in seiner Zelle dem Gebete ob. Am Samstag und Sonntag aber kamen alle zu gemeinsamem Gottesdienste in die Kirche[8]. Eine solche Organisation wie in Nitrien wies zwar das Einsiedlertum nicht überall auf. Zumeist beschränkte sich das Zusammensein auf ein bloßes Einanderkennen, Einanderachten, während jeder völlig für sich selber sorgte. Man hatte keinen Meister, dem man unterstand, keinen Bruder, auf den man hätte Rücksicht nehmen müssen. Wer einen Meister aufsuchte, tat es nur, um sich einen Rat und zumeist in einer akuten Schwierigkeit zu holen, nicht um sich unter dessen autoritative Leitung zu begeben. Alter, Weisheit, Erfahrung des Lebens gab diesem und jenem Wüstenvater ein gewisses Ansehen, eine Autorität des Lehrens. Mehr haben solche Meister auch nicht bieten wollen, sie halfen gerne mit Wink und Rat, boten gerne aus dem Schatze ihrer Lebensweisheit, ja es galt als Pflicht, Suchenden zu helfen; aber sie lehnten es ab, eigentliche Untergebene zu haben. Jünger- und Schülergemeinden haben sich um die Hütte hervorragender Persönlichkeiten gebildet, das Verhältnis von Meister und Schüler hat sich rasch entwickelt, aber weder der Meister noch der Schüler war irgendwie gebunden. Jeder konnte zu jeder Zeit wieder seines Weges ziehen. Individualismus, vollste Unabhängigkeit, unbeschränkte Freiheit, das ist die Signatur dieses Eremitentums. Jeder suchte auf eigene Weise, auf seine Art Gott, ging einen besondern Weg, hatte seine besondern Mittel. So zeigt das Leben dieser Alten eine Buntheit und Mannigfaltigkeit, eine verwirrende Fülle von Übungen. Nirgends findet sich Uniformierung. Jeder schien sich ein eigenes Ideal auszudenken und danach zu leben. Die Apophthegmata geben hiervon Zeugnis. Wenn Kassian später sagte: „Soviel Klöster, soviel Regeln", so kann wohl von der Frühzeit

gelten: Soviel Mönche, soviel Regeln. Hier war ein Ausleben der Persönlichkeit möglich, hier gab es keine Einengung, keine Gebundenheit. Wer in der Frühzeit Mönch wurde, strebte aus der Enge, in die Welt und Kirche durch Sitte, Gesetz und Form eingeschlossen waren, in die Freiheit. Wenig später bedeutete schon Mönchwerden den Verzicht auf die Freiheit und die Bindung an Gesetz und Form und Zucht.

Als das Urbild der Einsiedler, als ihr Führer und Patriarch erschien den Alten der hl. Antonius († 356). Sein Leben schrieb der hl. Athanasius von Alexandrien, das zu jener Gruppe von Schriften gehört, wie sie nun in großer Anzahl bald erscheinen sollten: eine Programm- und Propagandaschrift in jener eigenartigen Verbindung von geschichtlicher Wahrheit und aszetischer Reflexion, wobei es äußerst schwierig ist, zu unterscheiden, was dem einen und was dem andern Gebiete angehört. Einen genauen Einblick in das Leben der Eremiten gestatten die verschiedenen kleinen Regeln, die den ersten Vätern der Wüste zugesprochen wurden und die vielleicht von Schülern nach ihren Aussprüchen und Praktiken zusammengestellt wurden. Nehmen wir die sog. Regel des Antonius als Führerin, so ergibt sich folgendes Bild:

Die Mönche bilden eine lose Gemeinschaft, alle wohnen in einzelnen, aber benachbarten Zellen[7]. Die Mönche können sich aus ihren Zellen entfernen, um zur Erntearbeit zu gehen, es wird aber empfohlen, sich nicht allzulange dabei aufzuhalten und bald wieder heimzukehren[8]; auch ist es möglich, daß man in die Stadt, zum Markte geht[9]. Es gibt schon ein eigenes Mönchsgewand, das sich aber wohl nur durch seine Einfachheit von dem Kleide der Weltleute unterscheidet, denn es wird vor Kleidern gewarnt, die zum Hochmut führen[10]. Der Kleiderwechsel bedeutet die Annahme des Mönchstandes. Diese ist aber völlig ins Belieben des Einzelnen gestellt; jeder macht sich selbst zum Mönche. Es ist verboten, jemandem das Mönchsgewand zu geben, man soll aber auch niemanden daran hindern, es zu nehmen[11]. Weder die Gesamtheit der Mönche noch der Vater der Siedelung spricht bei der Aufnahme in das Mönchtum mit. Der junge Mönch erwählt sich einen Älteren, damit er ihn in die Lebensweise einführe, und der Jüngere scheint für die Zeit des Lernens bei ihm zu wohnen[12]. Die Älteren und auch der „Vater des Klosters" haben nur die Lehrautorität, mit ihnen bespricht man die Angelegenheiten der

Seele[13]. Das Tagewerk der Mönche ist außer durch Arbeit mit Gebet ausgefüllt, das an bestimmte Stunden geknüpft ist. Ein gemeinschaftliches Leben außer gegenseitigem Besuche existiert nicht. Die persönliche Armut ist noch in den Anfängen der Entwicklung. Sie besagt den Besitz alles Notwendigen. Es ist dem Einzelnen anheimgestellt, sich die Nahrung und Kleidung selber zu beschaffen[14], er kann Almosen geben, ja Grundstücke pachten[15]. Diese Armut der Mönche besteht darin, daß man nicht zuviel behält und daß man nicht zuviel gibt. Die Heiligungsmittel sind außer dem Gebet die Übung des Fastens und andere Kasteiungen, vor allem aber auch die Übung der Liebe an Kranken und Gedrückten[16] und das Almosengeben. Man sieht deutlich, daß das Beieinandersein nur eine lose Vereinigung war, vielleicht aus praktischen und gottesdienstlichen Gründen.

Wer darangeht, in die Gedankenwelt des frühesten Mönchtums einzudringen, dem fällt wohl auf, daß diese Mönche nicht mit der gleichen Sicherheit der äußern Welt gegenüberstehen wie die ersten Christen. Die Fragen, wie der Christ zur Kultur, zur Gesellschaft, zur Frau, zu den Dingen dieses Erdenlebens stehe, waren von den Alten mit einer grandiosen Einfachheit und Erhabenheit gelöst worden. All diese Dinge waren aber jetzt zum quälenden Problem geworden. Die Welt hatte eben aufgehört, eine heidnische Welt zu sein, und so wurde die Stellung der Kirche auch eine andere. Die Frage nach dem Heile, nach der σωτηρία, die ehemals so einfach mit der Realität der Taufe und der dadurch geschaffenen Eingliederung in Christus gelöst wurde, war nun ein Druck, der auf der Seele lastete, seit viele die Taufe als Kinder empfingen und später ihre Taufe nicht mehr lebten. Immer wieder begegnet die Frage: „Wie werde ich gerettet?“[17] „Der Wunsch, gerettet zu werden“, treibt in die Wüste[18]. Wohl sind auch den Mönchen die Mysterien der Taufe und Eucharistie Realitäten, in denen letzten Endes das Heil ruht, aber sie betonen sehr das eigene Tun, das früher als Selbstverständlichkeit aus der Zugehörigkeit zum Mysterium sich ergab, seit eben bei vielen Glauben und Leben nicht mehr identisch waren. An die Stelle der ruhigen Gewißheit trat das Bewußtsein von der Schwierigkeit der Heilserlangung; nicht als ob solche Gedanken den Alten fehlten, aber sie nahmen nicht den weiten Raum im Seelenleben ein, sie sind nicht das Beherrschende, sie klingen nur als tiefe

Untertöne mit. So lebt bei den ersten Mönchen viel Angst und Unruhe: der Dämon droht ihnen. Die Dämonen, die Sünde, lauert überall, in der eigenen Brust, im Mitmenschen, in der Frau, im Tiere, in Naturereignissen. Überall kann eine Gefahr verborgen sein, die dem Mönche seine Gottzugehörigkeit raubt. Und so wird das Mönchsleben zu einem Kampfe mit den Dämonen. Diese Einstellung auf den Teufel beherrscht die Einbildungskraft, so daß überall der Dämon gesehen und gehört wird. Wer die Phantasie des Orientalen kennt, wer die Eintönigkeit der Wüste, das stete Alleinsein dieser Menschen berücksichtigt und dabei sich erinnert, wie schwer es dem antiken Menschen war, sich etwas Geistiges ohne Körperlichkeit zu denken, wird die Dämonenvorstellungen der Alten nicht so abstrus finden, wie man es gewöhnlich darzustellen beliebt. Und eines darf dabei doch auch nie vergessen werden, daß immer wieder betont wird, der Mönch brauche die Dämonen nicht zu fürchten, in Christus überwindet er sie, er hat nicht bloß die Macht über die Dämonen, die gegen ihn anstürmen, sondern auch über die Dämonen, die andere Menschen quälen. Dieser Kampf mit den Dämonen ist im tiefsten Grunde nichts anderes als das Ringen mit sich selbst, als die große Auseinandersetzung mit Fleisch und Blut. Sie ist das erste Stadium des Mönchslebens; wenn es überstanden ist, dann kehrt die Ruhe und der Frieden ein in die Seele. Denn nicht Angst und Zerrissenheit ist die Signatur des Mönches, sondern die Ruhe. Dem Mönche ist eigen die „tranquillitas animi“[19]. Innere Zuversicht und Seelenharmonie zeigen die Mönche des Antonius[20]. Sie waren nie voll Unruhe, sondern heiteren Friedens, nie finster, sondern stets in Freude. Ruhe, Gleichgewicht, Heiterkeit, Freude, Ausgeglichenheit, Ebenmaß auch im Äußern, das sind Zeichen wahrer Mönche[21]. Einstimmig lautet der Bericht aller, die in die Wüste kamen, um die Einsiedler kennen zu lernen: Es war eine Freude, sie zu sehen. Der Mönch erfreute alle, die zu ihm kamen. Antonius bewunderte an den Vätern die Freundlichkeit, die Ruhe[22]. Es gehört nichts Finsteres, nichts Abstoßendes zum Mönche. Der alte Hor wird genannt: „vultu et aspectu laetus“[23]. Und Rufinus kann als seine Erfahrung berichten: „Supra modum autem laetitia et gaudium inerat eis et tanta exsultatio, quanta haberi ab ullo hominum non possit in terris. Nullus in eis tristis omnino inveniebatur.“[24] Ja die Traurigkeit war ein Laster, sie

kam vom Dämon, und Apollonius fragt die Seinen: „Cur non omni exsultatione laetemur!“ [25]

Zur innern Ruhe und Freudigkeit gesellt sich die gegenseitige Liebe, die Liebe untereinander und die Liebe zu den Menschen. „Denn nicht sind wir in die Einöde gegangen, weil wir unsere Hausgenossen haßten oder unser Land, das sei ferne!“ [26] Wohl muß der Mönch schädliche Zusammenkünfte meiden, die aber Glieder Christi und Gläubige sind, alle in gleicher Weise lieben. Es ist keine Sünde, zu verkehren mit den Seinen und sie zu lieben als Glieder Christi [27]. „Und ein Weltmensch, der seinem schwachen Bruder hilft, ist besser als ein Eremit, der sich des Nächsten nicht erbarmt.“ [28] So sehr der Mönch seine Einsamkeit liebt, so sehr er von der Höhe seines Berufes durchdrungen ist, er verachtet niemanden. „Er verurteilt nicht den Heiden oder Juden, nicht den Sünder oder Weltmenschen. Er schaut vielmehr alle Menschen mit reinem Auge, er freut sich über die ganze Welt, verehrt und liebt aus ganzer Seele Juden und Heiden.“ [29] Ja er möchte alle Menschen ohne Unterschied von Gut und Bös in sein Herz schließen [30]. Wieviel edle Menschengüte hat sich in die Wüste geflüchtet, und welch rührende Liebe offenbart sich dort. Da baut Dorotheus Zellen für andere [31]. Da überläßt Archetius die eigene geliebte Zelle Fremden [32]. Da findet man den Apollonius in Nitrien: er geht nach Alexandrien, kauft Arznei, Trauben, Granatäpfel, Eier, Weizenbrot und bringt sie kranken Brüdern [33]. Da ißt einer nur, wenn er einen Gefährten findet, mit dem er sein Brot teilen kann [34]. Da taucht Pambo dem Pior das Brot ins Wasser: „Um dir eine Freude zu bereiten!“ [35] Agatho findet auf seinem Wege einen Kranken, dessen sich niemand annimmt; er mietet eine Hütte, pflegt ihn drei Monate lang und geht erst wieder in seine Einöde, als er gesund geworden ist [36]. Ja, Rufinus hat recht, wenn er von den Einsiedlern sagt: „Durch die Wüste zerstreut und in Einzelzellen verteilt, sind sie durch die Liebe miteinander verbunden.“ [37] Nilus hat das goldene Wort geschrieben: „Glücklich der Mönch, der, von allen getrennt, mit allen in Liebe verbunden ist.“ [38]

Mönch sein heißt dann weiter frei sein. Hieronymus hat einem geschrieben: „Du bist von einer großen Last befreit.“ [39] Das ist die Freiheit nicht bloß von der Welt, von ihren Bedürfnissen, von der Sünde, nein, auch Freiheit von den eigenen erwählten

Übungen. Die Freiheit des Geistes hat in den Zellen der Wüste geherrscht. So heilig das Fasten galt, wenn ein Bruder kam, wurde es aufgegeben, denn die Liebe ging über das Fasten. „Die Liebe ist erhabener als Fasten..., die göttlichen Gebote stehen über unsern Kasteiungen.“[40] Kassian fand einen, der schon zum siebenten Male aß am Tage, da er als siebenter Besuch zu ihm kam[41]. Ein Bruder besuchte den Abt Poimen in der Fastenzeit und wurde aufs freundlichste aufgenommen; er hatte schon gefürchtet, wegen der heiligen Zeit abgewiesen zu werden. Aber Poimen sagte ihm: „Wir haben nicht gelernt, die hölzerne Türe zu verschließen, sondern die Türe unserer Zunge.“[42] Die Fastenübung war Sache freier Wahl, aber höher stand Gottes Gesetz. So lehrte ein Einsiedler seine Gäste: „In euch nehme ich Christus auf und muß ihm dienen mit allem Eifer. Wenn ich euch verabschiedet habe, dann kann ich wieder fasten. Die Söhne des Brautgemaches können nicht fasten, solange der Bräutigam bei ihnen ist; wenn er aber ihnen genommen ist, dann fasten sie nach Belieben.“[43] Die gleiche innere Freiheit herrschte auch andern Dingen gegenüber. Als Abt Poimen gefragt wurde, ob man den Bruder, der beim nächtlichen Psalmengebet einschlafe, wecken solle, gab er zur Antwort: „Wenn ich sehe, daß ein Bruder einschläft, dann lege ich seinen Kopf auf meine Kniee und lasse ihn ruhen.“[44]

Welch einen freien und offenen Sinn haben sich diese Menschen für die Natur bewahrt. Gerne wird die Hütte unter Palmen angelegt, manch einer hat einen schönen Garten[45].

Und auch die feine Bildung ist in der Wüste heimisch gewesen. Das Buch gehört zur Zelleneinrichtung, Griffel und Schreibtafel sind altes Mönchsgerät[46]. Wie geschätzt und gesucht ist das Buch; man ist besorgt, es auch nur berühren zu lassen, man fürchtet, es könne gestohlen werden. Und wie häufig ist das Bücherentwenden in jenen armen Zellen[47].

Die Gesellschaft der ersten Mönche war freilich äußerst bunt. Es gab keine Auslese, keine Instanz, die entschied, ob man tauglich sei für diesen Weg. Für jeden war maßgebend sein eigenes Wollen. Aus allen Ständen und Berufen strömten sie in die Wüste. Da waren Gelehrte wie Serapion, der εὐγράμματος[48], der feingeistige Schriftsteller Euagrius Ponticus, der lahme Jakob, der sehr gelehrt war[49]. Diokles in der Thebais hatte Grammatik und

Philosophie studiert[50], Hilarion hat in Alexandrien studiert[51], Ammon konnte das Alte und Neue Testament auswendig, studierte den Origenes und Didymus und hatte eine halbe Bibliothek gelesen[52]. Und so könnte man fortfahren. Viele waren edel und hochgeboren, ehemalige Statthalter fanden sich in Klausen[53], der hochberühmte Arsenius aus dem kaiserlichen Palaste[54] oder der Praefectus Praetorio Kronios[55]. Daneben finden wir Hirten, Bauern[56], Soldaten[57], Handwerker, Kaufleute[58], ehemalige Räuber und Mörder[59], Sklaven, Lohnarbeiter[60], Senatoren[61]. Kurz, alle Klassen sind vertreten. Daß neben der Elite der damaligen Menschheit auch manche Ungeeignete darunter waren, liegt auf der Hand. Viele trieb die Not in die Wüste, und viele hätten nie Mönch werden dürfen. Daß neben geistig hochstehenden auch viele einfältige Seelen waren, wußten schon die Alten. Die Bewegung war eben eine ungeheure, die alle Geister ergriff, sie war dazu von keiner Autorität geregelt, überwacht. So ist es nicht zu verwundern, wenn wir im alten Mönchtum viel Bizarrem, auch Ungereimtem und Abstoßendem begegnen, wenn auch damit nicht alles bezeichnet werden darf, was einem modernen Abendländer als solches erscheint. Vieles scheint Torheit und ist doch tiefe Weisheit. Und jedenfalls darf nie vergessen werden, wieviel edles Menschentum, wieviel Heroismus und geistiger Adel dem Unschönen und Falschen gegenübersteht.

Ihre Welt war die Wüste und Einöde. Und sie war ihnen lieb. Hieronymus hat sie begeistert besungen: „O Wüste, blühend in Christi Blumen! O Einsamkeit, dich freuend des Umgangs mit Gott! Der Mönch wirft ab die Last dieser Welt und fliegt befreit zum Himmel. Er trägt die Armut — aber Christus nannte ja selig die Armen. Er arbeitet: Kein Athlet kommt ohne Schweiß zum Kranze. Ihn kümmert nicht die Speise: Der Glaube kennt keinen Hunger. Er schläft auf nacktem Boden, aber Christus ist bei ihm. Ihn schreckt nicht die weite Einsamkeit, er durchwandert ja das Paradies. Er braucht kein Bad, denn, in Christus abgewaschen, braucht er ferner Waschung nicht.“[62]

Eine Frage muß hier noch erörtert werden, die für die Beurteilung des alten Mönchtums von Wichtigkeit ist: seine Stellung zur Kirche. Mönchtum und Kirche werden vielfach zusammen genannt, nicht um anzudeuten, daß sie zueinander gehören, sondern

um darauf hinzuweisen, daß sie in einem Gegensatz stehen. Offizielles Kirchentum und Mönchtum, Hierarchie und Religiosentum sind die zwei Antipoden, die zwei Spieler der kirchlichen Geschichte. Dort Weltbeherrschung, hier Weltflucht; dort das Gesetz, hier das Charisma. Das Mönchtum wird in seinem Entstehen und nach seinem Wesen in Gegensatz zur Kirche gebracht, wird als die erste große Absage an den römischen Geist und die Rückbesinnung auf den pneumatischen Charakter der Urgemeinde bezeichnet. Allerdings habe die Hierarchie sich als die stärkere Macht erwiesen und es vermocht, die widerstrebende Gewalt in ihren Dienst zu zwingen, bis dann schließlich Mönchtum und hierarchische, päpstliche Truppe identisch sind. Die Frühgeschichte des Mönchtums bietet ohne Zweifel mancherlei Fragen in dieser Hinsicht. Man fühlt sich fremd gegenüber dieser Flucht, dieser Zurückhaltung. Aber unsere Begriffe von Gemeinschaft und Kirchenwesen dürfen nicht einfach auf die Verhältnisse des Ostens übertragen werden.

Dem Abendländer ist eine festere Bindung notwendig, weil sein Geist nicht auf die Gemeinschaft geht. Er braucht eine Kettung. Ihm ist die Organisation Ausdruck seines Gemeinschaftsbewußtseins und zugleich Schutzwehr gegen sich selbst. Wo das geistige Leben geschlossener, kompakter ist, kann dem Individuum viel mehr Freiheit gegeben werden. So ist die Wanderung des Mönchtums in die Wüste und seine eigenartige selbständige Gestaltung noch keine Lösung aus der Kirche; auch das Mönchtum blieb in der Gemeinschaft und lebte aus der Gemeinschaft. Es war nicht die Absage an die Kirche. Niemand hat damals die Trennung als solche empfunden. Man betrachtete sich vielmehr als verbunden. Und dieses getrennte Mönchtum hat ja den stärksten Einfluß auf die kirchliche Gemeinschaft ausgeübt. Der Mönch gehört den Gläubigen, ist Zuflucht aller Bedrängten und Leidenden. Die Zellen in der Wüste gehören ebenso der Kirche wie die heiligen Orte in Jerusalem, die Wallfahrt hierhin wie dorthin sind gleich berühmt. Keiner sah in der Isolierung einen Abfall. Auch nicht die Hierarchen. Unter den Wallfahrern sind die Bischöfe selber. Sie sind die großen Lobredner des Mönchtums, sie haben die erste Propaganda für den monastischen Gedanken gemacht. Durch Athanasius, den großen Kirchenfürsten, ist das Mönchtum erst in der ganzen Kirche bekannt geworden. Wie

wäre es möglich gewesen, wenn eine unüberbrückbare Kluft zwischen Mönchsideal und Kirchenideal geklafft hätte?
Und wie dachten die Mönche über die Hierarchie? Sie sprachen mit Ehrfurcht von der kirchlichen Autorität. Die Bischöfe, unsere Herren[63], die Bischöfe, unsere Väter[64], das ist ein häufiger Titel in Mönchsberichten. „Der Bischof hat Verfügung über unsern Leib", sagt Theodor den Seinen[65]. Orsiesius, des Pachomius Nachfolger, wird von Bischof Cyrillus eingeladen zum Tauf- und Osterfest. Als die Diakone des Erzbischofs Brief bringen, verneigt sich der Abt vor dem Schreiben tief und sagt: „Woher bin ich denn, daß die Mutter des Herrn zu mir kommt? Ja nicht allein seine Mutter, sondern seine wahre Braut!" Er macht sich auf den Weg und begrüßt den Patriarchen, der sich entschuldigt, ihn gerufen zu haben. Aber Orsiesius sagt ihm: „Bist du nicht der König des Landes? Bist du nicht unser Hirte? Bist du nicht der Stellvertreter Gottes? Bist du nicht der wahre Gatte und Bräutigam seiner Braut? Bist du nicht der Führer unserer Seelen? Bist du es nicht, von dem wir alle abhängig sind? Wird es ein Schaf geben, dessen Hirte nach ihm schickte und das nicht schnell zu ihm käme?"[66]
Einmal redete Schenute gerade mit Christus, als der Bischof kam und ihn zu sprechen begehrte. Schenute weigerte sich aber, sein Gebet zu unterbrechen, auch dann noch, als der Bischof ihm den Bann androhte. Da verläßt Christus den Schenute: Er könne mit einem solchen nicht mehr reden, den der Bischof, Petri Nachfolger und Inhaber der Schlüsselgewalt, ausgeschlossen habe[67]. Der ganze priesterliche Stand erfährt die Ehrung des Mönchtums. Antonius wünscht, daß jeder Kleriker ihm an Ehre voranstehe; vor den Priestern und Bischöfen neigte er sich tief; Diakone belehrte er wohl, aber beim Gebet gab er ihnen den Vorrang[68]. Wenn vor dem Priester- und besonders vor dem Bischofsamt gewarnt wird, dann ist es stets wegen der Erhabenheit, wegen der damit verbundenen Ehrenstellung, wegen der Gefahr des Stolzes, nicht aber aus Verachtung oder Geringschätzung[69]. Der Priester steht über dem Mönche. Die Pachomius-Vita kennt die Ordnung: Bischöfe, Priester, Diakone, die übrigen, dann die Mönche[70]. Ein so selbstbewußter Mann wie Schenute führt auf: Kleriker, Mönche, Laien[71]. Er hat es sehr bedauert, daß unter den Mönchen so viele nach der Ehrenstellung des Klerus streben:

„Wir brennen alle in unserem Herzen und sind auf Jagd nach Vorsteherschaft oder hohen Würden, auch nach denen des Bistums und des Priestertums.“[72]

Aber das kirchliche Leben, fehlt denn nicht da jede Anteilnahme? Keineswegs. Auch die Wüste hat ihre Kirchen, ihre Priester, ihre Eucharistiefeier. In Nitrien lag die Kirche mitten in der Kolonie; am Samstag und Sonntag kamen die Einsiedler zur Opferfeier zusammen[73]. In der Thebais wohnt der Priester Dorotheus, der den Dienst versah für die Brüder, die sich in den Höhlen aufhielten[74]. Der Einsiedler Maris sehnt sich nach der Eucharistiefeier. Theodoret geht in seine Hütte und feiert dort die heiligen Geheimnisse; als Altar dienen ihm die Hände seines Diakons[75]. Die Mönche bringen ihre Opfergaben zum Altar, Unwürdige weist der Priester zurück, sie beichten ihre Sünden dem Priester[76]. Ausschluß von der Eucharistie ist eine Strafe, die der Priester verhängt[77]. Auch für den verstorbenen Mönch wird die Oblata dargebracht[78]. Vom Mönche Nilus stammt das Wort: Ohne das Fleisch und Blut Christi zu genießen, kann niemand gerettet werden[79]. Die Trennung von der Eucharistie wird verurteilt und ebenso die Anmaßung spezifisch priesterlicher Gewalt. Als der Einsiedler Abrahamius eines Tages zur Kirche kam und sagte: „Christus hat mich diese Nacht zum Priester geweiht, laßt mich mit euch den Opferdienst versehen“, da hielten ihn die Väter für wahnsinnig und brachten ihn durch bessere Kost und Pflege wieder zur Vernunft[80]. Ähnlich erging es Valens. Er erhob sich derart, daß er es nicht mehr der Mühe wert hielt, an den Geheimnissen teilzunehmen. Als er erklärte, er habe das nicht mehr nötig, da banden ihn die Väter und ließen ihn ein Jahr lang in Fesseln, um ihn zur Vernunft zu bringen[81]. Auch Heron ging in seiner Verblendung so weit, daß man ihn in Ketten legte, denn er weigerte die Teilnahme an den Geheimnissen[82]. Ptolemäus in der Skethis, der beständig an den Geheimnissen teilnahm und erklärte, das sei nichts, verkam schließlich in Völlerei und Trunkenheit[83]. Schenute nannte einen Mönch, der Gesichte hatte und erklärte: „Ich bin heiliger als Gottes Altar“, einen Esel und befahl, ihn fortzujagen wie ein Schaf[84]. Die Mönche nahmen also Anteil an der kirchlichen sakramentalen Feier und verurteilten jede Ablehnung. Den Eingeschlossenen wurden die Eulogien, die den Zusammenhang mit dem Altare wahrten, gebracht.

Hor nahm nie Speise zu sich, bevor er nicht kommuniziert hatte[85]. Ja manche empfingen außer der eucharistischen Speise keine andere Nahrung[86]. Der Einsiedler Markus lebte dreißig Jahre eingeschlossen in einer Zelle, aber regelmäßig kam der Priester, um bei ihm die Eucharistie zu feiern[87]. Apollonius mahnt, wenn möglich täglich die heilige Speise zu empfangen. Wer sich von ihr fernhält, hält sich fern von Gott; wer sie häufig empfängt, empfängt den Erlöser. Da sie das Gedächtnis an das Leiden des Herrn ist, so ist sie für den Mönch eine stete Mahnung zur Geduld. Sie legt dazu die Verpflichtung reinen Wandels auf, gibt Verzeihung der Sünden[88]. Wenn einer in der Wüste bei der Feier der heiligen Geheimnisse fehlte, dann wußte man, daß er krank sei[89].

Überhaupt ist das religiöse Leben der Mönche das gleiche wie das der Gemeinde. Der Patriarch von Alexandrien gibt ihnen durch Sendschreiben den Termin der Fastenzeit und des Osterfestes bekannt[90]. Der Sonntag ist nicht bloß Tag der Eucharistiefeier, an ihm wird auch nicht gekniet, nicht gefastet[91]. Das Fasten an Ostern findet Tadel[92], selbst der strenge Palämon läßt sich an dem Tage etwas Besseres bereiten[93], und nach Kassian ist in der ganzen Quinquagesima kein Fasten[94]. Wie schnell ist es gekommen, daß die Klöster der Mönche die Stätten des feierlichen liturgischen Gotteslobes wurden, sowohl die städtischen Klöster in Konstantinopel wie die Lauren der Sabas, und wie bald ist die Mönchsliturgie das Vorbild für die Gestaltung der allgemeinen Gemeindeliturgie geworden!

Auch das Interesse, das die Mönche an der kirchlichen Entwicklung nehmen, spricht gegen die Spannung von Kirche und Mönchtum. Antonius tritt gegen die Häretiker auf[95]. Der flüchtige Athanasius wird in den Klöstern des Pachomius gesucht. Die Mönche waren nicht die Gegner der Kirche, sie waren ihre edelsten Glieder: „Der Chor der Heiligen, die wie ein reiner Stern in der Nacht dieser Welt erglänzen."[96] Ihre Felle, ihre armen Mäntel, ihre Körbe waren hochgeehrte Reliquien[97]. Was Rufinus ausspricht, war die Überzeugung seiner Zeit: „Dubitare non debeat ipsorum meritis adhuc stare mundum."[98] Und Serapion ruft begeistert: „Selig ist Alexandrien, das solche Fürsprecher hat."[99] Augustinus hat das schöne Wort gesprochen: „Ecclesia de veste Domini peperit monasteria."[100] Nicht Gegen-

satz, sondern reinste Darstellung des in der Kirche flutenden Lebens ist das Mönchtum. Und die ganze Geschichte der Kirche beweist es: Je blühender das monastische Leben, desto blühender auch das kirchliche.

Je stärker sich das Mönchtum als eine Macht entwickelte, um so mehr lenkte es auch die Aufmerksamkeit der kirchlichen Hierarchie auf sich. Und allmählich vollzog sich auch der völlige Einbau in die kirchliche Organsation. Zunächst auf rechtlichem Wege. Daß es keine Kirche neben der Kirche geben konnte, auch keine eigene Mönchskirche, unabhängig von der allgemeinen Kirche und ihrer Autorität, das war den ersten Mönchen keine Frage. Je mehr aber das Mönchtum sich organisierte, um so leichter konnten Tendenzen auftauchen, sich der Jurisdiktion des Bischofs zu entziehen, um sich selber regieren zu können. Die Gefahr lag in der äußerst erregten Zeit um die Wende des 4. Jahrhunderts um so näher, als vielfach Bischöfe in den Glaubensstreitigkeiten sich auf die häretische Seite stellten. Das führte dann zum Eingreifen der Mönche gegen den Bischof, zu Streitigkeiten und auch Übergriffen aufseiten der Mönche. Demgegenüber trat deshalb das Konzil von Chalzedon in seinem 4. Kanon entschieden für das alte Prinzip ein: Dem Bischof untersteht in seinem Sprengel alles kirchliche Leben, auch das monastische. Dem wahren und echten Mönchtum spricht die Synode die gebührende Ehre zu, wendet sich aber dann gegen die vagabundierenden Mönche. Jeder Klosterbau ist abhängig von der Genehmigung des Bischofs. Ihm steht die Aufsicht über die Klöster zu. Die Mönche werden ermahnt zur Stabilität und zu regulärem Leben, sie werden gewarnt vor Einmischung in die kirchlichen oder bürgerlichen Angelegenheiten[101]. So war das Recht des Bischofs klar ausgesprochen: die Gründung und der Bestand war ihm unterstellt. Es gibt kein bischoffreies Mönchtum, sondern das Mönchtum ist wie jede andere Äußerung kirchlichen Lebens dem Bischof unterworfen. Diese rechtliche Bestimmung bezog sich mehr auf das Mönchtum als Gesamtheit, als Organisation. Es war die äußere Eingliederung in die Kirche ausgesprochen und gesichert. Hierzu kam aber auch die sakramentale Einbeziehung in den Leib der Kirche durch die Weihe: Das Mönchtum wird verliehen durch die Kirche, der Einzelne erhält sein Mönchtum durch den Liturgen. Das Mönchtum ist eine τάξις

eine Ordnung neben den Ordnungen der Bischöfe und Kleriker, und die Einreihung in diese Ordnung geschieht durch die Kirche. Das Charisma des Mönchtums wird verliehen.

In der Anfangszeit war das Mönchwerden die freie Sache des Einzelnen. Jeder, der den Drang in sich fühlte, begab sich in die Einsamkeit, gab sich den frommen Übungen hin, war damit ein Mönch. Das war so lange möglich, als das Einsiedlertum die Form des Mönchslebens war. Mit dem Zönobitentum setzte sich aber der Gedanke durch, daß der Eintritt in das Mönchtum nicht Sache des Einzelnen ist, sondern dem Entscheid des Vaters untersteht: er hat die Gabe der Unterscheidung der Geister, er stellt fest, ob in einem Ankommenden der Geist lebendig ist. So ist es dem Einzelnen schon benommen, sich selbst das Mönchtum zu verleihen. Das Mönchwerden geschieht durch Übergabe des Gewandes. Dies scheint die älteste Form für die Aufnahme in den Mönchsstand zu sein. Sie hatte auch im ersten Einsiedlerstadium schon ihre Bedeutung. So kam Pachomius zu Palämon mit der Bitte: „Mach mich zum Mönche", und Palämon gab ihm das einfache, rauhe Gewand. Es genügt also hierbei noch, daß ein Mönch dem Bittenden das Gewand verlieh. Das gleiche lesen wir in der Vita St. Benedikts. Doch hat das Zönobitentum dieses Recht, in den Mönchsstand aufzunehmen, schon dem einfachen Mönch genommen und dem Abte reserviert. Die Übergabe des Gewandes durch den Abt bedeutete die Gnadenverleihung, war das Sinnbild des neuen Geistes, der in ihm leben sollte. Hiermit war der Eintretende Mönch geworden, nicht durch sein Versprechen, sein Gelübde, sowenig einer die Taufgnade durch seine Abschwörung empfing. Das Versprechen, das Gelübde, ist erst später hinzugetreten, nachdem schon vorher das Mönchtum existiert hatte. Wenn auch schon frühe von einem Propositum gesprochen wird, so ist das nicht ohne weiteres auf ein in einer Formel fixiertes Versprechen zu beziehen, sondern auf die Übernahme des Gewandes, die eben ein Propositum, die Hingabe an Gott und die Übernahme des Mönchsberufes bedeutete. Deshalb finden wir auch diese heilige Ehrfurcht vor dem Gewande. Die Gewandübergabe hat den Sinn einer Weihe, und sie findet sich schon bei Nilus durch die Handauflegung ausgedrückt: sie allein macht den Mönch. Nilus schreibt nämlich an einen regelfreien Mönch, der ohne Abt und ohne reguläre

Disziplin lebte, und fragt ihn nach der Berechtigung, sich Mönch zu nennen: „Wann hast du denn das ehrwürdige Gewand der Mönche angezogen? Welcher Abt hat dir die Hand der Segnung aufgelegt?“[102] Die volle Ausgestaltung dieser Theologie des Mönchtums bietet Dionysius Areopagita[103]. Er erwähnt die Einführung des Mönches durch die sakrale Handlung. Das Mönchtum wird verliehen als Weihe von der Kirche. Auch Dionysius spricht deutlich aus, daß die Mönche der Hierarchie unterstehen. Die Mönche gehören in der Kirche in die Gruppe der Untergebenen, aber sie sind unter den Untergebenen der höchste Stand. Doch ist ihre Leitung den Hierarchen unterstellt. Sie sind gereinigt, geläutert, fähig zu einer tieferen Erkenntnis und werden durch die Hierarchen zur vollkommensten Vollendung emporgeführt. Sie reihen sich an die priesterliche Ordnung an, haben keinerlei priesterliche Rechte, müssen vielmehr von den Priestern gelehrt und in Gehorsam zur heiligen Wissenschaft herangebildet werden. Die Aufnahme in den Mönchsstand geschieht durch eine Weihe, mit einem Konsekrationsgebet des Priesters. Der Priester steht am Altar und betet das Gebet der Mönchsweihe. Hinter ihm steht der Kandidat. Nach dem Gebet fragt ihn der Priester, ob er allem entsagen wolle. Es folgt dann eine Ansprache des Priesters, in der er den neuen Mönch über das vollkommene Leben belehrt. Hat der Neuling sein Versprechen abgelegt, dann besiegelt ihn der Priester mit dem Zeichen des Kreuzes — es handelt sich wohl hier um die unter Handauflegung vollzogene Bezeichnung mit dem Kreuze —, schert ihm das Haupt, übergibt ihm das heilige Gewand, erteilt ihm den Friedenskuß und reicht ihm zum Schlusse die heilige Eucharistie.
Die Gefahr, die in der Berufung auf eine unmittelbare Beziehung zu Gott lag, auf das enthusiastische Moment, war damit völlig beseitigt. Das Mönchtum geht aus von der Kirche: „peperit ecclesia“. Es ist eine Ehrenkrone, die die Kirche einzelnen Erwählten erteilt. Ein freies Mönchtum ist ein Widerspruch in sich, ist Schisma und Häresie.

Viertes Kapitel

Das Zönobitentum: Pachomius und Basilius

Vom Eremitentum zum Klosterleben. Pachomius, seine Klosterordnung. Das neue Ideal des Gehorsams. Basilius, die Kritik am Eremitentum. Vergeistigung des Mönchtums.

Das Mönchtum als die konkrete Gestaltung des im Christentum lebenden Heroismus, als das Ringen um den Gottbesitz, hatte seine erste Form im Eremitentum gefunden. Aber das Einsiedlertum konnte nicht seine endgültige Gestalt sein. Es war nichts anderes als das Suchen nach Gott. Jeder ging vorerst seinen Weg allein. Die Flucht in die Wüste, die Flucht aus der Gemeinschaft war notwendig, um zur Besinnung zu kommen; aber ebenso notwendig war, daß sie in der Wüste wieder zur Gemeinschaft führte. Das Einsiedlertum war deshalb im tiefsten Grunde nichts anderes als das Suchen nach der neuen Gemeinschaft. Wollte das Mönchtum seinem Grundsatz treu bleiben, das christliche Ideal vollkommen darzustellen, dann mußte es dieses Ideal in der Gemeinschaft leben, weil das Ideal des Christentums naturnotwendig eine Gemeinschaft erfordert. Der Weg vom „eremum" zum „coenobium" mußte gegangen werden. Wie schon gesagt, war eine völlige Isolierung eine Seltenheit. Die Einsiedler lebten zum großen Teil in Gruppen, geschart um einen Vater, dessen Autorität freilich nur die Autorität eines geistig überragenden Menschen war: die Autorität des Geistes oder des Alters. Das Verhältnis des Antonius zu seinen Schülern hat er selbst gezeichnet: „Ihr sollt wie Kinder alles vor den Vater bringen und ihm sagen, was ihr wißt. Ich aber, da ich älter bin als ihr, teile euch mit, was ich weiß und erfahren habe."[1] Ein eigentlich autoritatives Verhältnis war nicht gern gesehen. Abt Poimen gab einem Vater, der auf den Wunsch seiner Schüler hinwies, zur Antwort: „Sei ihnen Vorbild, aber nicht Gesetzgeber."[2] In den Einsiedlerkreisen sind Gedanken über das Zusammenbleiben schon erwogen, Fragen darüber gestellt worden.

Der erste aber, der den Gedanken Form und Gestaltung gab, war der Kopte Pakhome[3]. Sein Name steht gleichberühmt neben dem des Athanasius, des Meletius, des Arius, die die Geschichte seiner heimatlichen Kirche bestimmten. Er stammte aus einem Dorfe, war ein Heide und lernte erst als Rekrut das

Christentum kennen. Liebestätigkeit der Christen an den fremden Rekruten führte ihn zum Christentum. Und bald finden wir ihn in der Wüste bei einem Einsiedler Palämon. Die bekannten Mönchsübungen hat er hier gelernt und selber gepflegt. Aber sein Ideal war doch nicht das des Einsiedlers. Er hatte das Christentum in seiner Liebesbetätigung kennengelernt, und er selber war eine Natur, die ganz darauf eingestellt war, andern zu helfen. „Du hast alles für dich, du sitzest unnütz in deiner Zelle", sprach er zu sich, und Worte hörte er: „Geh und sammle Jünger, lehre auch sie den Weg des Lebens!" Er verließ Palämon und begann bei Tabennisi den Bau einer Hütte, sein erster Schüler war sein eigener Bruder Johannes. Hier in Tabennisi begegneten sich nun die beiden Ideale. Pachomius wollte Brüder sammeln, eine Gemeinde gründen, aber Johannes war dagegen, er hielt fest am Eremitentum, daß die Einsamkeit nicht gestört werden dürfe, wehrte sich entschieden gegen die Aufnahme anderer Brüder. Erst nach dem Tode des Johannes konnte Pachomius sein Werk beginnen. Er sammelte Brüder. Aber es ging langsam, bis er begriffen wurde, bis das Wort συνζήσωμεν gesprochen wurde, bis aus dem ἀσκητήριον das κοινόβιον ward. Und in der Gemeinde gab es Kämpfe, viele gingen wieder fort, weil sie des gemeinsamen Lebens überdrüssig wurden. Aber noch mehr blieben und setzten sich ein für das neue Ideal gemeinsamen Lebens, gemeinsamen Arbeitens und Betens. Pachomius war ein Mann, der für eine Gemeinschaft wie geschaffen war: er war voll Liebe und Hingabe, voll Opferfreudigkeit, und er war ein Organisator. Er war Ägypter, der rechnen, ordnen, einteilen konnte, und er war eine Soldatennatur. Sein Ideal im Kloster hieß τάξις. Was die Einsiedler nach eigenem Wollen und Gutdünken taten, war im Pachomiuskloster geordnet: das Arbeiten, das Beten, das Essen oder Fasten, die Sorge für den Unterhalt. Die Gesamtheit der Mönche war eingeteilt nach ihren Arbeiten, alle Handwerke waren vertreten, über jeder Gruppe stand ein Aufseher. Zu den einzelnen Arbeiten, Tisch, Gebet rief eine Trompete; alles vollzog sich peinlich genau, man ging in Reih und Glied zur Arbeit, die Geräte lagen in Ordnung in einem Hause, die Bücher in einem andern. Etwas spezifisch Neues an Übungen wies das Leben in Tabennisi nicht auf, Ordnung des Tageslebens, und zwar des äußern Verhaltens bis in die kleinsten Details einer-

seits und auf der andern Seite eine Milderung der alten eremitischen Aszese zeichneten es aus. Die Durchschnittsleistung war maßgebend. So wurde das Gebet eingeschränkt, das Fasten dem Können des Einzelnen anheimgestellt. Tabennisi blieb nicht das einzige Kloster dieser Art. Erstaunlich schnell breitete sich die Idee des Zusammenlebens aus, und noch zu Pachomius' Lebzeiten waren es neun Klöster, in denen seine Ordnung eingeführt war. Und all diese Klöster bildeten eine Einheit. So steht am Anfang des Zönobitentums schon eine Organisation, wie sie erst wieder nach Jahrhunderten gefunden werden sollte. Denn die pachomianischen Klöster waren ein Verband, von einem Manne geleitet. Zweimal im Jahre fand Generalkapitel statt, auf dem die Rechenschaftsablage, die Ämterbesetzung erfolgte mit einer Aussprache über die Disziplin. Die Gefahr dieses Mönchtums war seine Arbeit. Nach der Arbeit war alles orientiert, die Klöster bildeten eine einzige große Wirtschaftsorganisation, die Mönche waren Arbeiter, die Zönobien Arbeitshäuser. Schon unter Abt Theodor, der nach Pachomius den Verband leitete, machten sich üble Folgen geltend: der Reichtum. Die Klöster verfügten über eine Flotte auf dem Nil.

Aber die Tat des Pachomius behält ihre Bedeutung. Die weitere Entwicklung knüpft an seine Gedanken an. Was von ihm begonnen, wurde von andern vollendet. Das Zönobitentum, der Zusammenschluß der Mönche in einem Hause, das Zusammenleben und die dadurch bedingte Unterstellung unter den Willen eines Einzelnen brachte nun in die monastische Ideenwelt einen ganz neuen Begriff: den Gehorsam, der dann schließlich Inhalt des klösterlichen Lebens wurde. Es ist gewiß kein Zufall, wenn im ägyptischen Mönchtum der Gehorsamsbegriff entstand und seine scharfe Prägung erfuhr. Dem Ägypter war die Auffassung Gottes als des allgewaltigen Gebieters geläufig, im Pharao verehrte er den befehlenden Gott, und ägyptische Religiosität war Dienen, Unterwerfen unter den Willen der Gottheit. Aber der Gehorsam des Mönches hatte den Sinn der Bindung seiner Seele an Gott. Es war der Verzicht auf die Erfüllung seiner eigenen Wünsche und Strebungen, das Opfer seiner Seele. Es war nichts anderes als der Ausdruck für die ungehinderte Verknüpfung der Seele mit Gott, auch nicht gehemmt durch das eigene Ich. Er bedeutete freilich dabei die Preisgabe des Besten und Wertvollsten: der

Verfügung über den Willen. Es war die Erfüllung des Heilandswortes: „Adhuc animam suam.“ Wer zur Vollkommenheit will, der verleugne sich selbst und verzichte auf seinen eigenen Willen[4]. Der Zönobit kreuzigt seine eigenen Willensstrebungen[5], in Demut unterstellt er sich der Leitung eines andern[6], sein Ideal ist, daß in ihm nichts lebe als der Befehl des Abtes[7]. Als wichtigste Lebensregel galt, in allem vom Willen und Befehl des Abtes abhängig zu sein. Die Krone der Tugenden ist, sich fremdem Willen unterzuordnen[8].

Daß dieser Gehorsamsbegriff überspannt wurde, daß das Gehorchen bis zum Wegwerfen der eigenen Person geübt wurde, ist eine bedauerliche Verirrung; Gehorsamsproben und Gehorsamstaten, wie sie von Patermutius berichtet werden, der auf Befehl seines Vorstehers seinen eigenen Sohn in den Fluß warf[9], sind nicht gutzuheißen. Konnte so auch der Gehorsam übertrieben werden — und wo ist ein Ideal, das nie von Menschen zu einem Zerrbild gemacht wurde —, so hat er doch überhaupt dem Mönchtum die Zukunft gesichert. Denn er hat den uferlosen Strom in ein Bett geleitet; er hat die Kräfte gebunden, zusammengeschlossen und das Mönchtum zu einer historischen Größe gestaltet.

In allem war das Zönobitentum Formung. Schon das Mönchwerden war nicht mehr dem Belieben des Einzelnen überlassen: Pachomius prüfte die Ankömmlinge und wies unbrauchbare Elemente ab. So wurde das Mönchtum eine Auslese. Das Tagesleben wurde geregelt: Wachen, Schlafen, Essen, Arbeiten, Beten; all diese Dinge erhielten ihre Zeit und damit ihr Maß. Mit der Regelung des monastischen Lebens ging Hand in Hand die Ausbildung eines klösterlichen Zeremoniells. Schon in der Wüste, schon in Tabennisi begegnen uns die Anfänge der später so peinlich genau geordneten Bräuche: als erstes erscheint die einheitliche, für alle gleiche Mönchskleidung, die schon früh eine symbolische Deutung erfährt. Es gab auch schon bei den Eremiten ein Mönchsgewand, aber es war das arme, unscheinbare oder das schmutzige Kleid, ohne daß wohl eine bestimmte Form gefordert war. Vor allem hat aber das Zönobitentum das Gelübde gebracht: die Verpflichtung vor Gott und der Gemeinde zum klösterlichen Leben, d. h. zur Beobachtung all seiner Vorschriften. Schon der Zeitgenosse Pakhomes, Schenute, hat eine Gelübde-

formel, in der sich der Mönch schriftlich zur Entäußerung des Besitzes verpflichtet und mündlich das Versprechen abgibt, nach der Formel der Brüder zu leben[10].

Pachomius bleibt das Verdienst, das Mönchtum auf eine ganz neue Bahn der Entwicklung geführt zu haben. Statt der freien Wüste ist es nun die Enge der Mauern, die den Schauplatz des Lebens darstellt. Aber das Leben wird nicht eingeengt, es wird gehalten, geformt und dadurch erst eine Kraft, die sich in der Geschichte wirksam erweist. Vieles von der ursprünglichen Frische und Naturwüchsigkeit ging verloren, aber viel Höheres wurde gewonnen. In den einzelnen Forderungen und Vorschriften begegnet nicht viel Neues, im großen und ganzen ist es nur eine Kodifikation schon vorhandener Bräuche; neu ist nur, was der Idee des Gemeinschaftslebens dient. Die Ordnung des Pachomius wurde schnell bekannt. Hieronymus beeilte sich, die Tradition eines seiner Klöster schriftlich zu fixieren, und übermittelte sie der abendländischen Welt als die Regel des Pachomius; so kommt das Ideal des Pachomius in weite Kreise. Basilius lernte in den pachomianischen Klöstern und vertiefte und vergeistigte das Gemeinschaftsideal. Abendland wie Morgenland haben bei Pachomius gelernt, und Grundsätze wie einzelne Einrichtungen seiner Klöster sind dann durch St. Benedikt Gemeingut des abendländischen Mönchtums geworden. Wenn auch seine Stiftungen untergingen, der Geist, der sie geschaffen, blieb lebendig und schuf neue Formen.

Wenn das benediktinische Mönchtum sich als ein Glied in der Kette der Entwicklung betrachtet, wenn es die Einsiedler der Wüste als seine Väter nennt, so hat es doch stets einen mit dem besondern Ehrennamen „unser Vater" bedacht: Basilius von Cäsarea. Und in der Tat führt ein gerader Weg von Benedikt zu Basilius. Aber auf der andern Seite hat Basilius auch das alte Mönchtum einen Schritt weitergeführt und ist so zum Vermittler der altmonastischen Ideale geworden. Das älteste Mönchtum ist seiner Heimat, seinen Anschauungen nach ägyptisch oder syrisch. Es lebt auf dem Boden der alten orientalischen Kultur. Mit Basilius tritt das Mönchtum nun nicht bloß äußerlich auf den Boden der hellenischen Kultur, sondern durch ihn wird die griechische Geisteswelt in seine Gedankenwelt eingeführt, und dadurch erfährt das Mönchtum eine Bereicherung und Veredlung

seines Ideals, vieles Einseitige des koptischen Eremitentums wird überwunden.

Basilius war von Natur aus für die aszetischen Ideale veranlagt. Seine Bekanntschaft mit dem ideal gesinnten aber exzentrischen Eustathius von Sebaste hatte ihn in seiner strengen Lebensauffassung bestärkt, doch bewahrte ihn sein gesunder Sinn, seine Lebenserfahrung und seine hohe Geisteskultur vor dessen rigorosen Übertreibungen. Aber mehr noch als der fanatische Bischof wirkten auf ihn ein die Tradition seiner Familie. In ihr war das altchristliche Aszetenideal heimisch. So ging das Mönchtum des Basilius von seiner Familie aus. Es war nicht das „moderne" Ideal der Flucht aus dem Gemeindeleben, sondern das alte Ideal von dem heiligen Leben innerhalb der Familie. Des Basilius Vaterhaus bildete sich unter dem Einfluß seiner Schwester Makrina zu einer religiösen Gemeinde, zu der auch befreundete Damen beitraten. Es war ein Familienkloster. Basilius lernte aber auch das neuzeitliche Ideal kennen und machte eine Studienreise nach Ägypten, um über das dortige Klosterleben Näheres zu erfahren. Nach seiner Rückkunft gründete er in der Nähe des Familienklosters ein Monasterium, das beide Ideale in sich vereinigte: es war ein eigentliches Kloster, nur für Mönche, nicht mehr allen Menschen zugänglich, und das Leben in diesem Hause stellte doch ein Familienleben dar. Die Mönche bildeten einen Freundeskreis, sie waren eine seelische Einheit, die in Liebe verbunden waren und in gemeinsamer geistiger Arbeit, Gebet und Aussprache sich betätigten. Etwas Idyllisches, etwas von der Muße der Alten liegt über diesem Monasterium des Basilius am Iris. Und doch war die Gründung keine Eingebung einer vorübergehenden Laune; trotz aller Romantik, die über dem Orte und Hause lag, es war ein ernsthaftes und gewaltiges Werk, das dort in der Stille entstand.

Denn wenn Basilius auch bei den Alten gelernt hatte, so brachte er doch grundlegend Neues. Und es geschah wohl aus zwei Gründen, daß St. Benedikt ihn den Seinen als „Vater" nannte. Einmal ist Basilius der Vollender des zönobitischen Gedankens. Er hat das Eremitentum als die Darstellung eines christlichen Ideals abgelehnt und sich völlig auf den Boden des Gemeinschaftsideals gestellt. Bei ihm ist das Einsiedlertum überwunden und Leben der Gemeinschaft als die einzige Form monastischen Lebens erklärt.

Das Einsiedlertum war eine Ablehnung der Gemeinschaft; die Isolierung in der Wüste galt als die wahre und höchste Form des monastischen Gedankens. Pachomius hat seine Gemeinde nicht ohne Widerspruch gründen können, und durch ihn wurde auch nicht das einsiedlerische Ideal aus der mönchischen Ideenwelt ausgeschaltet. Auch noch nach ihm blieb das Eremitentum die reinste Darstellung der Gottverbundenheit.

Es ist kein Zweifel, daß die Tat des Pachomius die Begründung des zönobitischen Lebens war. Seine Persönlichkeit verlangte danach, Menschen zu helfen; in der Hilfe hatte er das Christentum gesehen. Seine Gemeinschaftswertung war aber rein äußerlich. Wenn er die Brüder sammelte, so tat er es, um ihre Seelen zu retten, um den Einzelnen zu helfen, die allein verloren gehen konnten. So war ihm die Gemeinschaft nur ein Zaun, innerhalb dessen die Individuen ungefährdet leben konnten. Alle seine Anordnungen tragen diesen Stempel, sie zielen nicht auf eine innere Gestaltung der Gemeinschaft; eine seelische Einheit ward nicht erstrebt und auch nicht erreicht. Die Pachomiusgemeinde war wohl ein Zusammensein, aber noch kein Zusammenleben. Sein Kloster bot nur den Einzelnen den Ort des Bleibens, der Aszese, der Arbeit, des Gebetes. Die Gemeinschaft war hier nicht Selbstzweck, sondern nur die Behüterin des Einzelnen. Deshalb kam es Pachomius auch so sehr auf die Ordnung an. Er hat das Lagerleben ins religiöse Leben hineingetragen. Sein Kloster war keine Familie. Bei all den vielen Geboten und Verboten wird nie die Gemeinschaft gefördert. Ja Pachomius hat mit dem alten Grundübel, dem Individualismus des Eremitentums, überhaupt nicht gebrochen. Das Äußere war bis ins letzte peinlich genau geregelt, aber das Gottsuchen war jedem in seiner Art überlassen. Alle Nachrichten über seine Klöster stimmen darin überein, daß in dem aszetischen Leben dem Einzelnen die volle Freiheit gewahrt blieb. Wohl waren alle beieinander, aber jeder lebte für sich, keiner für den andern, in dem andern. Es war nur eine neue Form des Eremitentums, nicht seine Überwindung. Rufinus hat darüber schon die feine Bemerkung niedergeschrieben: „Omnis eorum conversatio ita est in multitudine posita, quasi esset in solitudine.“[11]

Über dieses Eremitentum innerhalb einer Einfriedigung sind die ägyptischen Väter nicht hinausgekommen. Die Klöster des Sche-

nute tragen den gleichen Charakter. Eine Regel, die den Namen der Väter Serapion, Makarius und Paphnutius trägt, gibt in bezeichnender Weise als Grund des Zusammenlebens an: Die Öde der Wüste und der Schrecken vor den wilden Tieren gestattet es nicht, daß die Brüder einzeln für sich leben[12]. Das Zönobium bietet also dem Einzelnen den notwendigen Schutz.

Alte Väterweisheit war es: Die Einsamkeit ist die Sphäre des Mönches, wie das Wasser das Element des Fisches ist[13]. Die Einsamkeit führt zur Einheit mit Gott, aber die menschliche Gemeinschaft hält davon zurück[14]. „Wer mit den Menschen umgeht, verliert den Umgang der Engel."[15] Der Einsiedler steht eben beständig auf der Wacht, um Christus zu erwarten[16]; er ist allem Irdischen enthoben, frei von allem, geeint mit Christus[17]. „Die Einsiedler genießen den Umgang mit Gott, sie hangen ihm an mit reinem Geiste, sind selig in der Betrachtung seiner Schönheit."[18]

Und dazu ist er der Athlet, der im Einzelkampf dem Teufel gegenübertritt; allein, ohne Hilfe anderer die Schlachten schlägt. Das Wort von der Gemeinschaft ist aber in der Wüste nicht ungehört verhallt. Unter den Lehrern hat Makarius dem Ideal seine Aufmerksamkeit geschenkt. Auch er sieht das Höchste im Eremitentum. In ganz einzigartiger Weise hat er das Glück des Einsiedlers beschrieben, jene Seligkeit, da der Mensch wonnetrunken, erdentrückt in einem Winkel sitzt. Wehmütig nimmt aber Makarius Abschied von diesem Paradiese: Es ist uns nicht gegönnt. Zu dieser höchsten Vollendung kann der Mensch nicht gelangen, sie ist ihm nicht gewährt. Nur in seltenen Augenblicken darf er dieses Glück einmal kosten, aber länger und ständig kann und darf er nicht in dieser Wonne verbleiben: er muß für die Brüder Sorge tragen, den Dienst des Wortes verwalten. „Denn wenn ein Mensch jene Wunderwelt beständig vor Augen hätte, so könnte er nicht mehr die Verwaltung oder die Bürde des Wortes übernehmen, er wäre nicht mehr imstande, zu hören, für seine täglichen Bedürfnisse zu sorgen und für den morgigen Tag."[19] Die Gemeinschaft gestattet also nicht die letzte Vollendung, die Pflicht der Liebe hindert, die höchste Vollkommenheit zu erreichen. Das ist des Makarius Lehre. Und mag er dann auch noch so herrlich die gegenseitige Liebe schildern, das Glück des Friedens und der Eintracht, seine Antwort auf die Frage,

wie jene Spannung zwischen Einsamkeit und Gemeinschaft gehoben werde, war nicht befriedigend. Sie bedeutete keine Lösung, sondern einen Verzicht. Sie sprach ja im tiefsten Grunde aus, daß das Zönobitentum nicht die höchste Vollendung zulasse. So war das Eremitentum damit auch nicht überwunden, denn indirekt war ausgesprochen, daß im Eremitentum jene Höhe zu erreichen sei, aber Übung der Liebe hindert die Vollkommenheit. Liebe ist jedoch Gottes Gebot, also will Gott nicht, daß der Mensch auf dieser Erde vollendet werde. Dem Zönobitentum blieb aber damit der Stempel der Unvollkommenheit aufgeprägt, es war faktisch die niedere Stufe. Deshalb auch bei so vielen der Drang aus dem Kloster in die Einöde. Postumianus berichtet von seiner Reise, wie die Brüder in einem Kloster ein heiliger Eifer ergriff; um die Wette wollten sie in die Wüste eilen: in der Gemeinschaft waren sie unglücklich, sie war für sie die Quelle der Leiden[20].

Ganz anders ist Basilius an die Frage herangetreten. Und man kann ihn den Vollender, wenn nicht gar den Schöpfer des wahren zönobitischen Gedankens nennen; er hat das Eremitentum innerlich überwunden: Nicht die Not erbaut sein Kloster, sondern die Idee des Christentums. Schon als Grieche, dem die πόλις das Ideal menschlichen Lebens war, vermochte er der Isolierung kein Verständnis entgegenzubringen. Eremitentum ist ihm ein untätiges, unfruchtbares Leben, das nicht dem Worte des Herrn entspricht[21]. Er übt scharfe Kritik an den eremitischen Ideen. Christi Wort verbietet, daß man das Eigene suche: der Einsiedler lebt aber nur für sich. Wir sind alle zu e i n e r Hoffnung berufen, sind e i n Leib, haben e i n Haupt — der Einsiedler dient aber gar nicht dieser Einheit, sondern seiner eigenen Begierde. Wie kann man denn, getrennt, gespalten vom Leibe, mit den übrigen Gliedern den Zusammenhang, dem Haupte gegenüber die Unterordnung bewahren? Der Einsiedler ist, weil er keine Beziehung zum Leibe hat, ein unnützes Glied. Der Apostel verlangt, daß man sich freue mit den Frohen, trauere mit den Leidenden: wie kann das der Einsiedler, wenn er sich nicht kümmert um die andern, wenn er gar nichts weiß um das Befinden der andern? Er will die Vollkommenheit erlangen; aber er kann ja gar nicht seine Mängel erkennen, er hat ja niemand, der ihn aufmerksam macht. Der Einsiedler ist bedürftig. Denn jeder hat nur s e i n e Gnadengabe, und diese e i n e Gabe ist noch wertlos, sie steht

nicht im Dienste Christi und der Gemeinschaft. Denn wer eine Gabe hat, sie aber nur für sich selber genießt und andern daran keinen Anteil gibt, den erwartet die Strafe dessen, der sein Talent vergräbt[22]. Viele Gebote sind zu erfüllen, viele Tugenden zu üben, die einem Einsiedler ganz unmöglich sind. Wo gibt es für ihn Gelegenheit zur Demut, wo ist für ihn Gelegenheit zur Geduld, und vor allem, wie übt er denn die Liebe, und in Beobachtung der Liebe beruht doch die Erfüllung des Gesetzes. Hiermit untergräbt nun Basilius das Fundament des Eremitentums. Die Erfüllung des ganzen Gesetzes, aller Gebote, aller Vollkommenheit, das wollte doch das Mönchtum sein. Darin versagt aber gerade das Einsiedlertum. Wem wäscht denn der Anachoret die Füße, wem erweist er denn Dienste? Also das, worin bisher das Eremitenleben seine Berechtigung erblickte, daß es die höchste Darstellung des christlichen Gedankens sei, wird von Basilius geleugnet und gezeigt, daß ihm ja gerade das Höchste fehle: die Liebe. Es kann deshalb gar keine Vollkommenheit, kein Ideal sein. Nach dieser Ablehnung der Anachorese zeigt dann Basilius die Vorzüge des Zönobitentums, ja weist nach, daß nur in ihm das christliche Ideal gelebt werden könne. Niemand kann im Leben für sich allein bestehen, allein alle seine Bedürfnisse befriedigen, einer ist auf den andern angewiesen; diese Hilfe bietet die Gemeinschaft. Viele Pflichten sind zu erfüllen, dazu ist aber nur eine Gemeinschaft imstande; während der eine dieses tut, kann ein anderer etwas anderes tun, so daß also nie etwas vernachlässigt wird. In der Gemeinschaft bleibt die Gnadengabe nicht unfruchtbar; dadurch, daß man sie andern mitteilt, vervielfältigt man seine eigene Gabe, nimmt dazu noch an den Gaben der andern teil. Hier sind auch alle Gaben vertreten, der eine hat diese, jener eine andere, und alle dienen wieder allen. So herrscht hier Fülle und Reichtum. Die Gemeinschaft schützt und bewahrt auch dem Einzelnen die Gabe, schützt vor den Nachstellungen des Feindes, führt den Fehlenden leichter zurück, gibt den Rechttuenden einen Rückhalt und die Sicherheit. Das Leben in der Gemeinschaft ist beständige Übung im Guten, ist ein Kampfplatz, ist der Weg zur Vollendung, ist die Erfüllung der Herrngebote, ist die Darstellung des apostolischen Lebens. Aber Basilius zeigt dann auch noch weiter die Erhabenheit des gemeinschaftlichen Lebens, wie es nämlich

das Abbild der Kirche ist. Das Kloster ist ein Leib, die Mönche bilden ihn, sie sind die Glieder; jeder hat nur dadurch seine Bedeutung, daß er Glied am Ganzen ist; ein Geist durchströmt den ganzen Leib, ein Blutstrom zirkuliert, und jedes Glied steht im Dienste des Körpers[23]. Auf diese Weise hatte Basilius nicht bloß das Eremitentum überwunden, sondern das Zönobitentum als das christliche Ideal aufgestellt und die positiven Werte aufgedeckt, die im Gemeinschaftsleben liegen. Aber erst langsam und nur ganz allmählich hat sich im Osten dieses Ideal durchgesetzt. Das Laurenwesen zeigt, wie schwer es dem Eremitentum geworden ist, etwas von seinem Ideale preiszugeben. Gerade die Zeit nach Basilius war die Zeit des Ringens um die Ideale. Einen Kompromiß und im Grunde doch die Anerkennung des Einsiedlertums als der höchsten Vollkommenheit stellt das Laurenwesen dar, jene eigenartige Verbindung von Kloster und Einsiedelei, wie es in Palästina sich herausbildete, das nach Ägypten das Mönchsland wurde. Das Kloster galt als die Schule, als der Ort des Lernens, der Vorbereitung, es war für die Anfänger, für die Schwachen, Schutzbedürftigen, darin bildete sich der Einsiedler. Das Leben in der Gemeinschaft war nur die Vorübung, die Zeit der Ausbildung. Der vollkommene Mönch geht in die Anachorese, lebt getrennt von der Gemeinde und ihrem Leben, allein in einer Zelle. Aber auch in den Lauren hat sich langsam die Klärung vollzogen. Die Vita des Theodosius († 530) bietet da interessante Einblicke. Es gibt eine Einsamkeit des Körpers und eine Einsamkeit der Seele. Nicht darin besteht nun die wahre Anachorese, daß der Körper einsam ist, sondern daß die Seele geordnet und im Frieden ist[24]. Lange hatte Abt Theodosius gerungen, bis ihm diese Erkenntnis kam. Er war selber den Seinen entflohen, um mit seinem Gott allein zu sein. Die Gemeinschaft dünkte auch ihm ein Hindernis. Da leuchtet ihm auf, daß man nicht nur für sich selber da sein dürfe, sondern auch für den Nächsten; denn darin sei ja der Herr ein Beispiel geworden, der sich Jünger sammelte, ihr Hirt ward und seine Seele ihnen schenkte[25]. Und nun beginnt Theodosius für die Seinen zu leben, er besitzt ja Gott, wie kann ihm da etwas hinderlich sein: er lebt schließlich in größerer Ruhe mitten in all den Aufregungen der Vorsteherschaft als jene, die in der Einöde lebten; er lebte mit der Menge und war doch von ihr frei, und

er fand, daß man durch Unterstützen der andern sich selber helfe[26].

Ja um vollkommen zu sein, übernimmt der Einsiedler schließlich die Leitung der Seelen. Denn dem Petrus, der gesagt hatte, er liebe den Herrn mehr als die andern, wird erwidert: „Weide meine Schafe." Müssen die Hirten nicht die Schafe weiden und nicht sich selber?[27]

Daß bei aller Trennung, die die Kirche verlangt, ihr Vollkommenheitsideal, ihr höchstes Sein, doch in der „unio", in der Gemeinschaft, liegt, diesen Gedanken hat dem Mönchtum der hl. Basilius geschenkt.

Ein zweites, was er dem Mönchtum geboten, ist die Vergeistigung seiner Ideale. Das ägyptische Mönchtum drohte eine Gesellschaft betender Arbeiter oder sich kasteiender Beter zu werden. Ja der Strom, der ehemals uferlos sich ergoß, drohte zu versanden. Es kam die Schablone, das geschäftsmäßige, handwerksmäßige, geistlose Betreiben mancher Übungen. Die erste Zeit des Enthusiasmus war vorüber. Hier hat Basilius erneuernd, regenerierend eingegriffen, neues Blut in den Körper eingeführt, neuen Geist eingehaucht. Als Grundsatz monastischer Vollkommenheit stellt er auf: Erfüllung des Willens Gottes. Nicht was der Einzelne sich ausdenkt, sondern das, was jeweils als Forderung des göttlichen Willens an ihn herantritt, das ist zu tun, und darin liegt die Vollkommenheit. „Quidquid quis fecerit ex propria voluntate, ... alienum est a pietate."[28] Bei allem, was der Mönch tut, kommt es nicht so sehr auf die Erfüllung des Werkes an, sondern auf den Geist, aus dem heraus es geschieht. Deshalb will Basilius diesen vor allem lehren. So finden sich in seiner Regel solche Kapitel, die sich mit dem Geiste befassen, in dem das Mönchsleben gelebt werden soll: Mit welchem Geiste muß man arbeiten, eine Strafe hinnehmen, dienen, Dienst annehmen, lieben, Lesungen anhören?[29] Daraus ergibt sich dann seine Stellung zur Kasteiung. Gewiß hält auch er sich an das Mindestmaß in Speise und Trank, in Schlaf, Kleidung und Sauberkeit. Aber all diese Dinge sind nicht das Letzte. „Wir fasten, wenn Gottes Gebot es verlangt; und wir essen, wenn Gottes Gebot verlangt, den Körper zu stärken[30]. In der Abtötung muß Maß und Vernunft herrschen. Bei Pachomius kam eine Milderung aus äußern Gründen, dem Zusammenleben vieler; bei Basilius

erwächst sie aus dem Ideal des Mönchtums von selber. Ja in der Diskretion bezüglich Speise und Trank geht Basilius so weit, daß er völlig verzichtet, hierüber etwas festzusetzen. Nach ihm läßt sich weder das Maß noch die Zeit fest regeln, er will nur das Prinzip angeben: das Notwendige genügt[31]. Es kommt nach ihm eben im Mönchtum letzten Endes an auf den Geist. Alles äußere Tun muß vergeistigt sein. Um den Geist ist es ihm auch bei allen Anordnungen zu tun. Dadurch hat er das monastische Leben auf eine wahre Höhe geführt, in ihm ein Ideal dargestellt, das erhabener ist als die alte Kasteiung. Das Kloster ist nach ihm das Haus Gottes, nicht bloß ein Ort, an dem Menschen zusammenleben, wo man seine Abtötung übt, sondern wo man für Gott lebt. Alles an diesem Orte gehört Gott. Die Werkzeuge, alle Geräte sind zu behandeln wie heilige, gottgeweihte Dinge. Wer die Wolle zu verarbeiten hat, muß wissen, daß er über Gottes Eigentum gesetzt ist[32]. Damit ist jeder Gefahr vorgebeugt, daß das Kloster eine Arbeitsstätte, ein Unternehmen wird. Man dient in den Mönchen den Brüdern Gottes, ja Gott selber[33]. Durch solche Auffassungen war das gemeinschaftliche Leben in eine überirdische Sphäre erhoben. Es war bewahrt vor allem Kasernentum und aller Arbeitergesinnung.

Ein letztes Verdienst des Basilius ist, daß er dem Mönchtum Kultur zugeführt hat. Auch hierin ist er ganz Grieche. War das orientalische Mönchtum auch nicht direkt kulturfeindlich, so drohte es doch durch die Abseitshaltung in eine Gegnerschaft zu geraten, die letzten Endes seinen Untergang bedeuten mußte. Die fast ausschließliche Beschäftigung mit Handarbeit brachte die Gefahr, daß die Klöster zu Sammelstätten ungebildeter betender Arbeiter wurden. Über dem Basiliuskloster schwebt aber etwas vom Geiste Athens, sein Monasterium ist Museum. Gebet und Arbeit sind vertreten, aber das Studium ist auch ein Teil der klösterlichen Tagesordnung. Er sah im Mönchtum die wahre Philosophie, und dies gibt seinem Mönchtum jenen idyllischen Charakter, jene Signatur der Muse, wie sie uns Basilius ja unvergleichlich geschildert hat in seinem Briefe an Gregorius von Nazianz[34]. Seine Auffassung über das Mönchsleben hat er dargelegt in seinem Briefe an Gregorius, der als der Entwurf zu seiner großen Regel betrachtet werden kann[35]. Aus seinem Kloster gingen schon Bücher in die Welt. So wird zum Zeichen des

Mönches nicht mehr die Matte oder der Korb, sondern die Feder, das Buch; der Mönch ist nicht Arbeiter, sondern Philosoph; der Mönchsvater nicht Aufseher, sondern Lehrer.

Hat sich Basilius in den Einrichtungen seiner Klöster wohl auch zumeist an die schon bestehende Tradition gehalten, so hat er doch auch in manchem wichtige Änderungen gebracht. Vor allem hat er Wert auf die vorherige Prüfung der Ankömmlinge gelegt. Er will nicht wahllose Annahme, sondern Auswahl[36]. Dadurch mußte seine Gemeinschaft ganz von selber ein einheitliches, in sich geschlossenes Ganze werden, seine Mönche alle den gleichen Typus darstellen, eine gewisse Stufe der Bildung und eine Höhe der sittlichen Vollkommenheit erlangen. Die Ablegung des Gelübdes ist dann durch ihn Gemeingut des Mönchtums geworden. Im übrigen aber liegt seine Bedeutung nicht auf dem Gebiete der Organisation, sondern in seiner Lehre über das monastische Ideal, die er in zwei sog. Regeln niedergelegt hat. Er ist der erste große Kritiker im guten Sinne des Wortes. Er hat gesichtet, geordnet; über Wert und Unwert von Bräuchen, Satzungen und Ideen seine Gedanken niedergelegt. Mancherlei war bisher auf Grund irgend einer Lehrautorität hin angenommen, galt schon als „sententia communis"; Basilius hat es geprüft — aufgenommen oder abgelehnt. In der Geschichte des Mönchtums steht Basilius groß da. Für den Orient bedeutet er den Endpunkt in der Entwicklung, über ihn hinaus hat die monastische Idee keine Weiterbildung erfahren. Was Theodor von Studion noch geleistet, war lediglich eine Reform des niedergegangenen Mönchtums auf Grund der basilianischen Ideen. Dagegen ist Basilius für das Abendland der Wegweiser geworden; für den Okzident ist er nicht Abschluß, sondern Anfang.

Erster Teil

Der hl. Benedikt und die erste Ausbreitung seiner Regel

Erstes Kapitel

Das vorbenediktinische Mönchtum des Abendlandes

Das Mönchtum an den Bischofskirchen. Der hl. Martinus. Johannes Kassian. Cäsarius von Arles.

Das Mönchtum war geboren im Orient. Seine Gedankenwelt und seine Formen waren orientalisch. Und doch war dieses Mönchtum etwas rein Christliches. „Ecclesia peperit monasteria." Im Laufe weniger Jahre war das Mönchtum als Idee und als Erscheinung auch im Abendlande heimisch. Kaum ein Jahrhundert hat ja einen so innigen Wechselverkehr und Austausch zwischen den beiden Welten, der östlichen und westlichen, gesehen wie das 4. Jahrhundert, als Rom nach dem Osten wanderte. Es war ja die Zeit der Wallfahrten, die Zeit der Synoden. Bischöfe des Westens wurden nach dem Orient in die Verbannung geschickt, und Bischöfe des Ostens büßten im Abendland ihre Treue für den Glauben. Es läßt sich heute nicht mehr deutlich erkennen, auf welchem Wege zuerst die Mönche im Abendland bekannt wurden. Es gab der Wege so viele, so daß wir heute nicht mehr wissen, welcher zuerst begangen wurde. Pilger konnten die erste Kunde bringen, es konnten aber auch Mönche auf einer Wanderung nach dem Westen gelangen. Ist es der große Athanasius gewesen, der den staunenden Römern die ersten Mönche zeigte, oder hat sein Buch über Antonius die monastische Idee in die Welt des Abendlandes eingeführt? Jedenfalls ist soviel sicher, daß in kürzester Frist das Mönchtum im Abendland bekannt war und eine rasche Verbreitung fand, die der Ausdehnung im Orient kaum nachstand, wenn auch die Bedeutung des frühen Mönchtums für die Kirche im Westen zurückblieb hinter der, die das östliche Mönchtum so rasch erreicht hatte. Der Boden für die Idee des Mönchtums war auch im Abendland bereitet. Hier, wo

das Gefühl des Untergangs herrschte, wo auch der Niedergang und Zusammenbruch erlebt wurde, da war Raum für Gedanken von Weltflucht und Buße. Aus allen Ständen und vor allem auch aus den großen Zentren der Kultur Afrikas, Italiens und Galliens eilten die Menschen zu dieser Lebensform. Rom, Trier, Mailand, Karthago besaßen bald ihre Klöster[1]. Die Reichen gaben ihr Geld, ihre Villen, ihre Äcker und Gärten zur Gründung und Ausstattung von Klöstern her[2]. Zu den guten Werken gehörte es, nicht bloß den Armen Gutes zu tun, sondern dem Mangel der Mönche abzuhelfen[3]. Auch das Abendland erlebte seine große mönchische Bewegung, aber in ganz anderer Weise als der Osten. Die Träger der monastischen Idee sind hier nicht so sehr Mönche, als vielmehr Bischöfe und Gelehrte. Der Charakter der Laienbewegung, den das östliche Mönchtum so rein ausgeprägt zeigt, ist im Abendland nicht so deutlich. Der Orient ist das Land der großen Mönche; überall sind Mönche die Führer. Dagegen zeigt die Bewegung im Westen von Anfang an ein ganz anderes Bild. Es sind nur ganz wenige Mönchsgestalten, die uns hier entgegentreten aus der übrigen namenlosen Menge der Mönche. Die Führer sind zumeist die Hierarchen als Organisatoren oder gelehrte Schriftsteller als die Verbreiter der monastischen Gedanken. Man kann hier von einem bischöflichen, jedenfalls städtischen Mönchtum reden. Die Einsamkeit ist nur eine Einsamkeit in der Welt, kein Hinausgehen aus der Welt. Um den Bischof schließt sich ein Kreis von Gleichgesinnten, die ein gemeinsames, besitzloses Leben führen und den Dienst als Kleriker in der Kirche vollziehen. Wir haben hier eine eigene Idee des Mönchtums, die neben dem Eremitentum und neben dem östlichen Zönobitentum als besondere Form erscheint. Im Mittelpunkt dieser Auffassung steht die „vita communis" als das Ideal. Alles der Gemeinschaft geben und alles von der Gemeinschaft erwarten, das ist das Programm dieser klösterlichen Familien. Es handelt sich hier um einen idealen Freundschaftsbund, um einen Kreis edelstrebender und gleichstrebender Menschen auf religiöser Grundlage; das rein aszetische Ideal tritt zurück, ist nicht wie im Orient die Hauptsache, sondern eine selbstverständliche Begleiterscheinung. Jugendträume, wie Hieronymus und Rufinus sie in Aquileja oder Augustinus mit seinen Gefährten träumten, haben hier eine Erfüllung gefunden.

Eusebius von Vercelli soll der erste gewesen sein, der die eigenartige Verbindung von Mönchtum und Klerus schuf und diese zwei Gegensätze miteinander verband[4]. Er stand als Bischof diesem Konvent von Kleriker-Mönchen vor, lebte selber mit ihnen und vereinigte so die „monasterii continentia" mit der „disciplina ecclesiae"[5]. An sich hatte diese Gemeinschaft ihre aszetischen Übungen vom Mönchtum entlehnt, aber statt in die Einsamkeit zu fliehen, blieb sie innerhalb der Stadt und mied nur das städtische Leben und seine Gewohnheiten. Einen besondern Umfang nahm aber in ihrem Leben das Studium ein und vor allem der Dienst an der Kirche. Sie begingen täglich in Gemeinschaft das feierliche Gotteslob und stellten den Chor ihrer Kirche dar[6].

Das Beispiel des Eusebius fand Nachahmung. So richtete in Rouen der Bischof Victricius das klösterliche Leben ein[7]. Ein besonderer Freund dieser Lebensweise war Bischof Paulinus von Nola. Am Grabe des hl. Felix erbaute er seine Basilika und lebte hier mit seinen klösterlichen Freunden nach Art der alten Mönche[8]. Auch Ambrosius von Mailand hatte sein bischöfliches Kloster[9]. Als besondern Liebhaber dieser Lebensweise erwies sich Augustinus. Als ihn der Ruf zum Bischofsamte aus der Stille seines Klosters rief, mochte er die traute Einsamkeit nicht verlassen. Da er aber nicht in seinem Kloster bleiben konnte, so nahm er gleichsam, wie er sich ausdrückt, sein Kloster mit in sein bischöfliches Haus. Das Zusammenleben mit seinen Klerikern war ihm solche Herzenssache, daß er grundsätzlich niemand weihte, der nicht gelobte, das klösterliche Leben mit ihm zu teilen. Wer beitrat, mußte auf sein Vermögen verzichten und erhielt nun alles von der Gemeinschaft, in der er zu der Heiligkeit des Mönchsstandes und zum Dienste des Klerikates verpflichtet war. Die Gemeinsamkeit des Besitzes war ein besonderes Merkmal der Gemeinschaft und wurde von Augustinus strenge betont, während andere monastische Herbheiten zurücktraten. Unterschied sich durch den Dienst an der Kirche dieses Mönchtum von dem alten orientalischen, so war es auch vor allem durch die Kleidung unterschieden. Augustinus verlangte von den Seinen die Kleidung eines Diakons, d. h. also wohl, es sollte nicht das arme, gewöhnliche Kleid sein, sondern ein Gewand, das der Würde des Diakons entsprach. Augustinus trug die gleiche Kleidung wie seine Mönchs-Kleriker, da er sich von

ihnen in nichts unterscheiden wollte und alles mit ihnen teilte[10]. Sein Kloster wurde zu einer Pflanzschule von Klerikern und Bischöfen, denn unter Augustinus' trefflicher Leitung wurden hier würdige Männer für den Dienst des Altars ausgebildet. Wie man sieht, waren es die bedeutendsten Bischöfe, die dieses monastische Institut an ihren Kirchen begünstigten und sich ihm selber zuwandten, und Ambrosius versprach sich von dieser Verbindung des Mönchtums mit der klerikalen Tätigkeit den größten Nutzen für das Priestertum und das bischöfliche Amt[11]. Die engste Verbindung bestand so zwischen Hierarchie und Mönchtum. Die Bischöfe vereinigten das Hirtenamt mit der Weltverachtung[12]. In den Briefen an die Bischöfe grüßt man ihre Mitarbeiter und Gefährten in den Kirchen und Klöstern[13].

Je nach der Neigung des Bischofs hatte dieses Leben auch einen stärkeren aszetischen Anstrich, so etwa bei Bischof Paulinus in Nola. Eine Zukunft hat diese freiere Form des Mönchslebens nicht gehabt. Es war zu eng mit der Person des Bischofs verknüpft. Beim Wechsel des Bischofs konnte sich leicht ein solches Leben auflösen. Denn es gab Bischöfe, die anders dachten und die nicht Anhänger eines solchen mönchischen Lebens waren[14].

Neben dieser um den Bischof sich schließenden Klosterfamilie erscheint aber auch eine andere Art des Stadtklosters, die nicht im Bischof ihr geistiges und wirkliches Haupt sieht, sondern eine reine Mönchsfamilie darstellt. Aber sie hat gemeinsam mit dem Bischofskloster die wissenschaftliche Betätigung und den Dienst im kirchlichen Gemeindeleben. Es ist kein Zweifel, daß diese Entwicklung des Mönchtums von Augustinus gefördert worden ist. Er hat dem Mönchtum, das nur sich selbst leben wollte, als größeres Ideal gezeigt das Mithelfen am Baue der Kirche. „Wenn die Mutter Kirche eure Arbeit wünscht, dann nehmt sie nicht in gierigem Stolze, noch weiset sie zurück, weil das Nichtstun euch locket, sondern gehorchet sanften Herzens Gott. Stellet eure Beschaulichkeit nicht über die Notwendigkeiten der Kirche."[15] Hiermit waren für das Mönchtum ganz andere Aussichten eröffnet, war es auf eine ganz andere Bahn gestellt, die aber erst in viel späterer Zeit beschritten werden sollte. Besonders einflußreich für den Geist dieses Mönchtums ist der hl. Hieronymus geworden, der ja der Typus des gelehrten, forschenden Mönches ist, dem

die Einsamkeit der Zelle in gleicher Weise das Suchen nach Wahrheit wie das Suchen nach Gott bedeutete. Er gab dem Mönche den Rat: „Niemals darf aus deiner Hand, darf aus deinen Augen das Buch kommen; man muß Bücher schreiben.“[16] Solche Mahnungen sind im Mönchtum niemals vergessen worden.

Im städtischen Mönchtum oder überhaupt in der abendländischen Mönchsbewegung nehmen einen hervorragenden Platz ein die Frauen. Auch im Osten hören wir von Frauenklöstern, aber sie treten dort durchaus zurück. Dagegen in Rom stehen Frauen an der Spitze der Bewegung. Auch hier ist das Familienkloster das Ideal. Die Welt wird verlassen, ohne daß man aus der Welt hinausgeht. Paläste auf dem Aventin wandeln sich um in Klöster. Übung der Liebe und Studium ist auch in diesen Frauenkonventen heimisch, an deren Spitze die Damen der römischen Gesellschaft stehen: Melania, Paula, Marcella und andere. Geistiger Führer war Hieronymus.

Waren diese Klöster auch etwas Eigenes, hatten sie auch eine ganz eigene Form und Lebensgestaltung, so war doch ihre Grundlage die gleiche wie die des orientalischen Mönchtums. Gerade die geistigen Führer waren ja bei den Orientalen in die Schule gegangen, und sie legten Wert darauf, die östlichen Bräuche der Heimat zu vermitteln. Hieronymus übersetzte die Regel des Pachomius in der Form, wie er sie in Kanope beobachtet fand, und schrieb als praktischen Mönchsspiegel die Leben des Paulus, Hilarion und Malchus. Rufinus übersetzte die Regel des Basilius und die Schriften des Euagrius Ponticus und schrieb seine Mönchserzählungen, die mit dem Leben und dem Ideale der Wüstenväter vertraut machen sollten.

War nun auf der einen Seite im Abendland eine große Begeisterung für das Mönchtum und fand es bei der Hierarchie, vor allem auch in Rom, Begünstigung und offizielle Unterstützung, so machte sich anderseits auch der Widerstand bemerkbar. Nicht nur der städtische Pöbel ergoß seinen Spott über die Mönche, die im Straßenbild auftauchten, und sprach vom „genus detestabile monachorum“, das man aus der Stadt jagen und steinigen sollte[17]. Als sich in Rom manche diesem Leben zuwandten, galt es als etwas Unerhörtes, Erniedrigendes und Gemeines[18]. Vor allem kam die Opposition aus dem Klerus, der sich gegen eine Umwandlung seines Standes in ein Mönchtum wandte oder auch

für seine bisherige Stellung die neue Konkurrenz fürchtete. Jovinian und Vigilantius, die sich zu Wortführern machten, mußten die wuchtige Hand und scharfe Feder des hl. Hieronymus dafür spüren.

Neben dem städtischen Mönchtum steht im Abendland aber auch die andere Form, das orientalische Mönchtum. Hier haben wir es mit dem östlichen Mönchtum zu tun, das nur auf einen andern Boden verpflanzt ist. Seine Formen sind sklavisch dem großen Vorbild entlehnt, vor allem dem ägyptischen. Es findet sich als Anachorese und als Zönobitentum mit all seinen Idealen und auch seinen Schattenseiten. Da die Wüste fehlte, so sind die einsamen Inseln, die Sümpfe, die Höhlen und Klüfte der Berge die Wohnsitze dieses Mönchtums. Afrika, Italien, die Provinzländer haben ihre Mönchssiedelungen. Vor allem aber ist Gallien das klassische Land. Hier lebten auch die zwei Männer, die den stärksten Einfluß auf ihre Zeitgenossen und auf die Weiterentwicklung ausgeübt haben: Martinus von Tours und Johannes Kassian. Martinus ist der Erzmönch des Abendlandes, der durch seinen Wandel, durch seine erhabene Persönlichkeit für alle Zeiten das große Vorbild wurde und für das Abendland dasselbe bedeutete, was für den Osten Antonius war. Wie das Leben des Antonius von Athanasius der Spiegel heiligmäßigen Mönchswandels war, so wurde die Vita des Martinus von Sulpicius Severus der Wegweiser zur Vollkommenheit für das Mönchtum im Abendland.

Martinus, gleichgefeiert bei den Mönchen und beim Volke, war als Sohn einer Soldatenfamilie in Pannonien geboren. Auch er trat wie der Vater in den römischen Heeresdienst ein, verließ aber diesen Beruf, um als Mönch zu leben. Eine Zeit lang lebte er in der Nähe von Mailand, später bei Poitiers und wurde mit dem hl. Hilarius befreundet. Die Wahl des Volkes berief ihn zum Bischof von Tours gegen den Willen einiger Bischöfe. So ungern er seine Einsiedelei verließ, um die Kathedra in der Basilika von Tours einzunehmen, Martinus war ein echter Bischof, ein wahrer Hirte des Volkes und entfaltete eine eifrige Tätigkeit im Kampfe gegen das Heidentum, das noch in weitem Ausmaße bei der Landbevölkerung seines Sprengels herrschte, und in der Unterweisung seines gläubigen Volkes im christlichen Glauben. Er war eine leidenschaftliche Seele, ein Mann ohne alle Kompromisse; vom Volke begeistert verehrt, war er manchen

seiner Mitbischöfe und einem Teile seines Klerus wenig genehm wegen der Strenge seines Lebens, wegen der Ablehnung des Paktierens mit dem Geiste seiner Zeit, wegen seiner Bekämpfung der müden gallischen Zivilisation. Denn Martinus war zutiefst in seiner Seele Mönch. Auch als Bischof blieb er Mönch und lebte mit den Seinen im Kloster nahe bei der Stadt. Aber sein Mönchtum war ein ganz anderes als dasjenige des Eusebius, Paulinus oder Augustinus. Wir haben hier ein fast anachoretisches Ideal. Das Kloster lag ganz einsam, nur ein einziger schmaler Pfad führte zu ihm. Die Mönche wohnten in einfachen Holzhütten oder in Höhlen. Man nährte sich kümmerlich von dem, was der Boden brachte. Etwas zu kaufen oder zu verkaufen war verpönt. Die Hauptbeschäftigung war Gebet. Nur den jüngeren Mönchen war es gestattet, Bücher abzuschreiben. Wissenschaft kannte man nicht. Selten wurde die Zelle verlassen, nur zu Tisch und Gebet kam man zusammen. Sonst lebte jeder für sich allein. Die Kleidung war arm, bei vielen bestand sie aus dem Felle eines Kamels[19].

Es war das radikale Mönchtum, herb in seinen Forderungen, schroff in seiner Ablehnung von allem, was Welt und Kultur besagte, hart in seinen Kasteiungen. Martinus hat es gelebt und durch zahlreiche Gründungen ihm weite Verbreitung gesichert[20].

Was Martinus gelebt, hat Johannes Kassian gelehrt. Er ist der große Lehrmeister des abendländischen Mönchtums geworden und sollte auf lange Zeit hin der Führer seiner Aszese werden. Das gesamte Mönchtum des Abendlandes, vor allem St. Benedikt, ist bei ihm in der Schule gewesen.

Seine Heimat ist unbekannt. Man weiß nicht einmal, ob er von Geburt Abendländer oder Orientale war. Um 360 geboren, wurde er Mönch in Palästina. Die Nachrichten über die Klöster in Ägypten weckten in ihm die Wanderlust, und gegen 390 machte er sich mit seinem Freunde Germanus auf die Reise. Sieben Jahre lang durchzogen sie Ägypten, von Kloster zu Kloster, von Zelle zu Zelle, fragend und beobachtend, lauschend und lernend. Sie besuchten die großen Äbte und Einsiedler, fragten nach ihren Lehren und ihrem Leben. Gegen 397 kehrten sie nach Palästina zurück, aber es hielt sie nicht lange im Kloster, und wieder reisten sie gemeinsam nach Ägypten, diesmal zu den Einsiedlern

in die Skethis. Gegen 400 verließen sie Ägypten und gingen nach Konstantinopel. Hier wurden sie Schüler und Freunde des hl. Johannes Chrysostomus. Nach dessen Absetzung ging Kassian für kurze Zeit nach Rom, um dann nochmals eine Wanderung zu den Klöstern in Mesopotamien zu machen. Gegen 410 finden wir ihn in Gallien, nahe bei Marseille. Hier hat er sich dann niedergelassen, zwei Klöster gegründet und als viel gereister und gereifter Mann die Erfahrungen seines Wanderlebens niedergeschrieben. Seine Schriften wollten aufwecken, aufrufen zur Nachahmung der Väter von Ägypten[21]. Er ist begeisterter Anhänger der alten Schule. Kassian ist lediglich Vermittler der Lehren des östlichen Mönchtums. Er gibt keine eigenen Doktrinen, sondern er gibt fremde Lehren. Was er bietet, ist Reflexion. So stellen seine Schriften auch keine Weiterentwicklung dar, sondern sind der Niederschlag des damaligen Denkens in den Mönchskreisen Ägyptens. Seine Bücher sind deshalb nicht so frisch und ursprünglich wie die Lehren der Apophthegmata, hier ist schon zuviel Deutung und Theorie; und die Väter, die Kassian auftreten läßt, sind bei weitem nicht so echt wie die Väter der Anekdoten. Aber trotzdem haben die Schriften Kassians großen Wert. Sie bedeuteten eine Festlegung und Formulierung der Tradition, besonders wichtig in dieser Zeit der Gärung, da jeder Mönch in sich den Geist zu spüren glaubte und redete. Da hat Kassian den Mönchen zugerufen, daß sie hören müssen, daß sie Schüler und Lernende sind. Er wollte Gehorsam gegenüber den Alten: „Denn den Einrichtungen der Väter und ihren Regeln müssen wir Glauben ohne Zweifel und Gehorsam ohne Kritik entgegenbringen in allem, denn diese sind nicht durch den Willen Einzelner eingesetzt, sondern die Dauer langer Zeiten und die große Zahl der heiligen Väter hat sie in einmütiger Festsetzung der Nachwelt überliefert[22].

Wichtiger noch als die Schrift „De institutis coenobiorum" war Kassians Buch „Collationes Patrum", das eine Aszese und Frömmigkeitslehre des damaligen Mönchtums bietet. An Frische und Ursprünglichkeit bleiben diese langen Erörterungen weit zurück hinter den knappen Kernsprüchen der Alten, auch können sie sich nicht den Regeln des Basilius an die Seite stellen. Aber sie sind doch eine wichtige Quelle für die Gedankenwelt des frühgallischen Mönchtums, und sie sind auf lange Zeit die aszetische

Bibliothek der Klöster geblieben, die das orientalische Schrifttum zum Teil verdrängten.

Diese Art des Mönchtums war die herrschende. Das oben erwähnte städtische bildete keine Macht und trat bald zurück. Dagegen erlebte das orientalische eine große Zeit. Es war jedenfalls das radikale Mönchtum, das Ernst machte und deswegen imponierte. Es war zum großen Teil Negation der damaligen Kultur des Westens und trug den Stempel des Protestes viel ausgeprägter als das östliche Mönchtum. Die Kasteiung war ein Hauptmerkmal, und zwar eine Art der Kasteiung, die bei den weit größeren Lebensansprüchen und ungünstigeren Verhältnissen des Westens viel grotesker wirkte als die im Osten gebräuchlichen Übungen. Auch bei ihm war das pneumatische Moment stark betont, und deshalb enstand auch leicht eine Spannung zwischen ihm und der Hierarchie, während es beim Volke beliebt war. Mit dem östlichen Mönchtum teilte es den Individualismus: „Soviel Regeln als Zellen und Klöster." Die orientalischen Regeln des Pachomius oder Basilius, oder eine Zusammenstellung von Väteraussprüchen oder auch eigene Regeln dienten in den einzelnen Klöstern als Grundlage. Aber keine einzige davon war eine allgemein gültige Norm oder erlangte größere Bedeutung. Sie alle waren mehr oder weniger nur wegweisend für den Abt oder die Mönchsgemeinde. Zumeist gestaltete jedes Kloster sein Leben selber. Der Abt gab die Normen, aber die Mönche suchten sich selber aus den Lehren des Abtes und den Überlieferungen den Weg zu Gott. Viele Observanzen waren auch nur lokaler Brauch. Etwas Originelles wurde aber nirgends geschaffen, sondern alles war Entlehnung. Während im Osten sich Anfänge einer großen Organisation bildeten, wie bei den Pachomianern, oder doch führende Klöster entstanden, deren Ordnung und Regel weithin Ansehen genossen und bei andern Klöstern Aufnahme fanden, blieb im Abendland viel mehr das Nebeneinander der Klöster. Es war keine Regellosigkeit, aber doch eine solche Fülle von Regeln, daß das Bild des Mönchtums zum Teil wenig erhebend war.

Ein Zentrum klösterlichen Lebens wurde das rauhe Gebirge des Jura mit seinen zahlreichen Schluchten, und hier bildeten sich auch größere Mönchssiedelungen. Unter den vielen Klöstern nahm Lerin, das Kloster Kassians, als einziges eine besondere

Stellung ein, aber seine Autorität beruhte nur auf der geistigen Größe Kassians. Zu einer Organisation des Mönchtums haben weder Kassian noch seine Nachfolger es gebracht. Lerin war nur ein Ideal streng aszetischen Lebens, dem auch andere Klöster nachstrebten.

Eigen ist diesem Mönchtum auch seine Tätigkeit unter dem Volke, vor allem seine Betätigung in der Missionierung des Landvolkes, wie sie Martinus begonnen und wie sie später von den Iren übernommen wurde. Lerin hat noch die Besonderheit, daß es zu einem Zentrum kirchlicher Theologie wurde, wie es im Abendland kein zweites Beispiel mehr gibt. Hier bildete sich eine eigene aszetisch-theologische Schule in der Gefolgschaft Kassians, die mit dem Glauben in Konflikt geriet. Aus den Mönchskreisen stammt wohl auch das Symbolum Athanasianum. Große Bedeutung erlangte das gallische Mönchtum dann auch als Pflanzschule der Bischöfe. Es ist das gleiche Bild wie im Orient, die Bischofsstühle werden von Mönchen besetzt. Aus Lerin allein sind z. B. hervorgegangen: Honoratus von Arles, sein Nachfolger Hilarius, Lupus von Troyes, Salvian von Marseille, Faustus von Reji, Cäsarius von Arles, Eucherius von Lyon.

Auf der Grundlage und in der Form, die Kassian und Martinus dem Mönchtum gegeben, ist das Mönchtum bis auf die Zeit St. Benedikts geblieben. An Ausdehnung war es bedeutend, es vereinigte in sich die Besten der Zeit, und doch blieb sein Einfluß weit zurück hinter der Kraft, die sich in ihm barg. Es fehlte ihm die Geschlossenheit, die Einheitlichkeit, vielfach auch die Einordnung in das kirchliche Leben. Vielerorts stand es neben der Kirche und wurde kein treibender Faktor der kirchlichen Bewegung. Es drohte zu erstarren.

Einen bedeutsamen Versuch zur Besserung der Zustände unternahm der hl. Cäsarius von Arles (470—543). Aus vornehmer Familie entsprossen, war er in Lerin als junger Mensch eingetreten und zeichnete sich hier durch seine überstrenge Lebensweise aus. Als er zum Cellerar bestellt wurde, erhob sich gegen ihn das Murren seiner Mitbrüder. Krank verließ er das Kloster, ging nach Arles und wurde hier im Jahre 503 zum Bischof erhoben. Es war die Zeit, da die Bischöfe begannen, ein wachsames Auge auf die Entwicklung in Mönchskreisen zu haben und die Unterordnung unter die kirchliche Leitung schärfer zu

betonen. Das Konzil von Agde (506) unter dem Vorsitz des Cäsarius verordnete, daß der Bischof volle Gewalt über die Klöster besitze. Cäsarius, der durch die Erfahrung in Lerin eine Autorität besaß, ging auch daran, den Mönchen seiner Bischofsstadt eine Ordnung zu geben. Es ist eine knappe Regel, die auf den Überlieferungen von Lerin fußt. Aber bedeutsam in ihr ist, daß Cäsarius die Stabilität, das Bleiben bis zum Tode im Kloster, einführte. Hiermit griff er einen Übelstand an: das Verlassen des Klosters aus jedem beliebigen Grunde. Solange der Mönch die Freizügigkeit besaß, war ein wirkliches Gemeinschaftsleben nicht möglich, da eine wahre Bindung an den Abt fehlte. Cäsarius sah in dieser Bindung die Grundlage des Mönchslebens. Zugleich griff er auch den Individualismus an, indem er jedes Eigenwesen verbannt wissen wollte: keine eigene Zelle, kein eigener Schrank — alles sollte gemeinsam sein. Auch für Nonnen schrieb der Heilige eine Regel, ja sie ist die erste eigentliche Nonnenregel. Sie trägt den gleichen Charakter wie die Mönchsregel; die Forderung der Stabilität ist hier noch strenger gestellt: sie ist zur Forderung der Klausur geworden. Beide Regeln sind in Gallien verbreitet worden und erst im Laufe des 7. Jahrhunderts der Regel des hl. Benedikt gewichen. Dem Werke des Cäsarius blieb ein dauernder Erfolg versagt. Seine Regeln sind ausgezeichnet durch edle und erhabene Gedanken, aber es fehlte die klare einheitliche Idee, die feste rechtliche Form. Und seine Regel war letzten Endes doch nur ein lokaler Versuch, sie berücksichtigte einzig die Verhältnisse von Arles, und schon der Nachfolger, Aurelian, unternahm es, sie neu zu gestalten. Was dem großen Kirchenfürsten von Arles nicht gelang, sollte sein Zeitgenosse, der hl. Benedikt, in der Einsamkeit von Montecassino erreichen.

Zweites Kapitel

Der hl. Benedikt und seine Regel

Das Leben des Heiligen, sein Reformwerk. Die Regeln der Alten. Die Regel Benedikts, seine monastische Lehre, Stellung zur Kultur.

Wie wir schon sahen, war die Zeit um 500 eine Krise für das abendländische Mönchtum. Nicht bloß die Zeit des ersten Enthusiasmus war vorbei, sondern es zeigten sich auch bedenkliche

Mißstände, die das Mönchtum in vielen Teilen des verfallenden Reiches als eine Gefahr für die Kirche erscheinen ließen. Es gab vagabundierende Mönche, und den in Konventen lebenden fehlte eine Regel, die, den abendländischen Verhältnissen angepaßt, durch ihren eigenen überragenden Ideengehalt und die straffe Formulierung die Mittelmäßigkeit der einzelnen Oberen ausglich und ersetzte. In dieser Zeit erscheint der hl. Benedikt als der Retter, als der Vater des abendländischen Mönchtums.

Seine Gestalt ist im Laufe der Jahrhunderte zum Typus geworden. Pax steht über seiner Person. Jenes Bild, das Gregor der Große von seiner ausgereiften Persönlichkeit gezeichnet hat, wie der Patriarch von der Höhe seines Bergklosters auf das kleine, irdische Treiben herniederblickt, ist in der Erinnerung haften geblieben und darüber vergessen worden, welch ein Leben, reich an Wechsel, vorausging, bis der Heilige ausgereift war. Benedikt entstammte einer alten adeligen Römerfamilie Nursias und wurde um 480 geboren[1]. Er wurde als junger Mensch nach Rom zur Ausbildung geschickt und begann, sich das Lerngut seiner Zeit anzueignen. Hier kam in sein Leben die erste große Wandlung. Er verließ plötzlich Rom und ging nach dem kleinen Enfide. Hier lebte er einige Zeit in Gemeinschaft mit „frommen Männern", um dann ebenso plötzlich in die Einsamkeit von Subiaco weiter zu eilen. Es war nichts Besonderes; er tat, was viele vor ihm und zu seiner Zeit taten. Er wurde ein Mönch der damaligen Observanz und vergrub sich in die Einsamkeit, um Gott allein zu leben. Den Anachoreten Ägyptens gleich, lebte er ohne Gefährte, ja ohne Teilnahme am kirchlichen Leben. Drei Jahre führte er dieses Leben, bis wieder die erste Berührung mit einem Menschen kam, und diese Jahre waren nicht ohne innere Kämpfe. Den Einsiedler wählten dann die Mönche von Vicovaro zu ihrem Abt, und Benedikt folgte dem Rufe. Nicht lange blieb er bei ihnen als Oberer. Es kam zu scharfem Konflikt. Was war der Grund? Wir erkennen es aus Gregors Bericht nicht mehr genau. War er zu strenge, griff er ein in das Leben des Einzelnen? Jedenfalls, Vicovaro war ein Fiasko, und Benedikt verließ die Gemeinde, um wieder in seine Einsamkeit zurückzukehren. Jetzt fanden sich Schüler ein, von Rom selber kamen sie, und Benedikt nahm sich ihrer als Lehrer und Meister an. So entstand eine Einsiedlerkolonie, die sich in nichts unterschied

von den Siedelungen in Ägypten. Die Isolierung der Einzelnen charakterisierte diese Gemeinde. Körperliche Arbeit und Gebet war die Beschäftigung. Benedikt war der oberste Leiter, zu dem die Vorsteher der Einzelklöster in ihren Anliegen kamen; er selber aber unterwies die Ankömmlinge im monastischen Leben. Wir wissen nicht, wie lange diese Epoche dauerte. Jedenfalls verließ Benedikt Subiaco und siedelte mit seinen jungen Schülern nach Montecassino über. Gregor gibt als Grund an die Verfolgung durch den Priester Florentius. Die Angabe befriedigt nicht ganz: der Priester stirbt, und Benedikt, der erst auf dem Wege ist, kehrt nicht um. Und dann: er läßt alle Klöster am See bestehen und zieht nur mit seinen Schülern fort. Es scheint doch, daß hierbei mehr zu Grunde liegt als die Feindschaft mit einem Nachbarn. Auf Montecassino baute der Heilige ein neues, allen gemeinsames Kloster, eine weite, große Anlage mit einer Basilika zu Ehren des hl. Martinus, einem Oratorium zu Ehren des hl. Johannes Baptista, mit einem Fremdenhause, den Werkstätten, einer Bibliothek, dem Speiseraum und all dem, was zu einem Hause gehörte, in dessen Mauern alles vorhanden sein soll, daß es nicht notwendig wird, außer Haus zu gehen. Hier ist die Regel geschrieben worden, und hier hat der Heilige als Abt einer großen Gemeinde gelebt, bis er 547 vor dem Altar der Klosterkirche seinen Geist aushauchte. Soviel wissen wir aus Gregors Dialogen. Schon aus dem knappen Berichte ergibt sich, daß der Heilige eine große Entwicklung durchlebt hat, daß seinem Leben die Kämpfe nicht erspart blieben. Wenn der Heilige eine Regel schrieb, dann war er dazu berufen: er hatte in der Einsamkeit gelebt, er kannte das Leben in einem Kloster der überlieferten Observanz, er hatte dann selber nach Art des pachomianischen Gedankens seine Klöster am See eingerichtet und geleitet. Er war so mit den verschiedenen Maximen und Einrichtungen klösterlichen Lebens vertraut. Dazu besaß Benedikt aber auch eine völlige Vertrautheit mit dem monastischen Schrifttum: die Schriften Kassians, der Brief des hl. Augustinus, die Apophthegmata, die Regeln des Basilius und des Pachomius waren ihm bekannt, um nur einiges aus der Mönchsliteratur zu nennen. Dazu kam sein scharfer Rechtssinn, sein klarer, nüchterner Verstand, seine Menschenkenntnis, sein fester Wille, seine weise Maßhaltung. Nehmen wir hinzu seine Liebe zum Ideale des Mönch-

tums, seine kernhafte, echte Frömmigkeit, seinen reinen Glauben, dann begreifen wir, wie seine Regel ein ausgereiftes Werk werden mußte.

Benedikts Werk war eine Reform. Er beginnt seine Regel mit den bestehenden Mißbräuchen, dem Gyrovagentum und Sarabaitentum seiner Zeit, und öfters noch kommt er im Laufe der Regel auf Mißbräuche zu sprechen, denen gegenüber er seine Satzungen aufstellt. Aber sein Werk war nicht einseitige Reform des Alten, Bestehenden: es war in noch viel größerem Maße eine Neuschöpfung, nicht im Sinne einer Revolution. Im Gegenteil: Benedikt ist ein Mann der Tradition. Er verweist selbst auf die Alten als auf die großen Lehrmeister, und seine Regel zeigt, wieviel Wertvolles er ihnen verdankt. Und doch hat Benedikt über sie hinausgeführt und ganz neue Richtlinien geschaffen.

Er wollte keine Theorie des Mönchtums geben, sondern ein Gesetz. An Lehrbüchern, an Erbauungsschriften war kein Mangel. Benedikt kannte sie alle und schätzte sie hoch ein. Er wollte sie nicht verdrängen, sie nicht als überflüssig erklären; im Gegenteil, er lobte sie, er gab sie den Seinen in die Hand zur privaten und gemeinsamen Lektüre. Was aber fehlte, war eine maßvolle, die Bedürfnisse der Zeit und des Einzelnen voll und ganz berücksichtigende Lebensordnung, eine Regula. So sehr Benedikt als Vater am Ende einer großen Epoche des Mönchtums steht, durch sein Gesetzbuch ist er an den Anfang einer Zeit getreten und hat eine neue Epoche eröffnet.

Das Mönchtum wollte das Christentum leben. Es bedurfte also nur der Nachahmung des Herrn, des Eingehens auf seine Gedanken. So steht dem ersten Mönchtum auch nur vor Augen die treue, restlose Erfüllung der Herrngebote. Der Weg, wie der Einzelne dem Herrnwort folgte, ward ihm vom Geiste eingegeben. Es bedurfte keiner besondern Regel. Die Väter lehnten es auch zumeist ab, eigene Regeln aufzustellen. Sie waren bereit, aus ihrer Lektüre, aus dem Schatze ihrer Erfahrung mitzuteilen; aber eine Ordnung des innern und äußern Lebens mit verpflichtendem Charakter aufzustellen, lehnten sie ab, so vor allem Antonius: es ist alles im Evangelium geschrieben, es bedarf keiner weiteren Regel. Die alten und überlieferten Regeln des Orients verdienen nicht diesen Namen. Es sind Mahnsprüche, Weisheitsworte, entweder aus der Rede eines Vaters genommen, oder zu-

weilen auch die knappen Antworten auf konkrete Fragen. Es sind oft Worte, die von tiefster Weisheit und echter Lebenserfahrung und Lebenskenntnis Zeugnis ablegen. Es war Brauch der Jüngeren, die Älteren um solche Worte zu bitten, sie um einen Wahlspruch zu ersuchen, der ein Programm enthielt, der angab, wie man gerettet werde, also das Ziel des Mönchslebens, „das Heil", erlange. Knappheit und Nützlichkeit, Brauchbarkeit waren dabei gefordert. Bei Besuchen ist eine häufige Redensart: „Sage mir ein Wort, einen Auftrag des Heiles"[2], vor allem, wenn einer stirbt, dann bitten die Umstehenden um ein kurzes Heilswort[3]. Und dann folgt die Antwort: „Fliehe die Menschen"[4], oder: „Tue keinem Übles, urteile über niemanden."[5] Worte, wie sie den Alten geläufig waren oder wie sie die Heilige Schrift des Alten Testaments enthält, sind die Antwort. Ja vielfach ist die Antwort nichts anderes als ein Zitat aus den heiligen Büchern. So sagt Abt Sisoe dem Fragenden: „Was kann ich dir sagen? Ich lese in dem Alten Testament und wende mich dann zum Neuen."[6] Das sind die alten Regeln, eine zwanglose Zusammenstellung solcher „Heilsworte", die als teures Vermächtnis von Mund zu Mund gingen und dann auch eine Aufzeichnung fanden: teils Gebote der Heiligen Schrift, teils allgemeine Tugendermahnungen, teils kleine praktische Anweisungen. So die Regel des Antonius: Vor allem bete ohne Unterlaß, töte dich ab, gib Almosen, besuche die Kranken und Leidenden, sei so, daß alle dich segnen, liebe die Demut; auf dreierlei lege Wert: auf Handarbeit, Psalmengesang und Gebet[7]. Derlei Kernsprüche finden sich auch beständig in den Antworten der Väter in den Apophthegmata. Dazu kommen dann noch kleine praktische Winke: Verweile nicht an einem Orte, wo man Wein keltert[8]; wenn man dich zum Weintrinken auffordert, so trinke nicht mehr als drei kleine Becher; iß nur einmal am Tage[9].

Auf die gleiche Stufe wie diese Heilsworte gehören die Reden oder die Briefe über das Heil, die auch Stellen der Heiligen Schrift, Ermahnungen über Tugenden, Belehrungen über Sünden und praktische Anordnungen enthalten. Solche sind von Athanasius, Makarius, Orsiesius, Schenute, im Abendland von Augustinus bekannt[10].

Die nächste Stufe der Regelentwicklung ist dann die Hausordnung des Klosters: eine Aneinanderfügung von Geboten und

Verboten, wie sie zur Durchführung eines gemeinsamen Lebens erlassen wurden, knappe, kurze Paragraphen, ohne weitere Reflexion und nähere Begründung, auch ohne innere Ordnung aneinandergereiht, so wie sie bei vorkommenden Fällen erlassen wurden: Wenn die Brüder zu gemeinsamem Gebet versammelt sind, darf niemand ohne Erlaubnis der Obern hinausgehen; alle sollen wiederholen, was ihnen vom Obern aufgetragen wird; bei der sonntäglichen Opferfeier darf außer dem Obern und den Älteren des Klosters niemand die Psalmen singen[11]. Gegenüber der alten Form war es ein Fortschritt, weil sie genau das Tagesleben regelte, sich nicht begnügte mit Andeutungen, Winken, Ratschlägen, sondern Ordnung bedeutete. Es war etwas so Neues, daß man sich das Abweichen von der alten Tradition nur aus göttlicher Anordnung zu erklären wußte: entweder durch einen Engel oder Gott selber. Diese Pachomius-Regel ist keine einheitliche Größe, wir haben verschiedene Rezensionen. Die verschiedenen Überlieferungen mögen dadurch entstanden sein, daß mehrere Hände an einer Ordnung gearbeitet haben oder daß die eine Ordnung in den verschiedenen Klöstern den andersgearteten Verhältnissen entsprechend Beisätze und Änderungen erfuhr. So haben wir ja in dem Text des hl. Hieronymus die Ordnung von Kanope vor uns. Die Pachomius-Regel war nur eine äußere Ordnung, sie ging nicht ein auf allgemeine monastische Fragen. Etwas ganz anderes ist die Regel des Basilius. Den Namen der Regel tragen zwei Werke, die sogenannte kleine und die große, von denen die erste 313 Kapitel, die andere 55 zählt. Die lateinische Übersetzung des Rufinus ist sehr ungenau, in manchem geradezu eine Überarbeitung der Basilius-Regeln. Beide Regeln sind viel mehr ein Handbuch der monastischen Vollkommenheit als eine Haus- und Klosterregel. Es ist sehr schwer, sich auf Grund seiner Regeln, ein Bild von dem Leben in seinen Zönobien zu machen. Basilius regelt prinzipiell verschiedene Fragen des monastischen Ideals und der Disziplin, und nur selten gibt er detaillierte Bestimmungen. Wo solche sich finden, fließen sie ziemlich ungezwungen aus dem von ihm angegebenen Prinzip. Dabei ist er getreu der alten monastischen Tradition, nichts Neues, Eigenes zu schaffen, sondern die Schrift reden zu lassen. „Für alles, was du tust, mußt du ein Zeugnis der Heiligen Schrift haben", heißt es bei den Vätern[12], und dieser Überlieferung bleibt

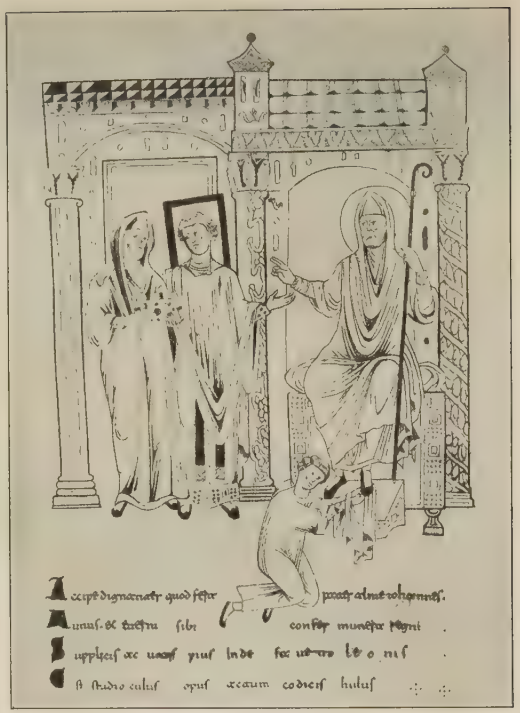

Bild 2 und 3. Der heilige Benedikt.

Miniatur in Handschrift 55 von Montecassino: Abt Johannes von Montecassino überreicht dem Heiligen ein Buch. 11. Jahrhundert.

Miniatur in Handschrift 99 von Montecassino. Rechts: der Mönch Johannes von Montecassino huldigt dem Heiligen; links: derselbe mit Abt Leo überreicht dem Heiligen sein Buch. 11. Jahrhundert.

Basilius treu. Fast alle seine Antworten sind mit Worten der Schrift belegt, ja vielfach sind sie nur eine Stelle aus den heiligen Büchern. Verordnungen und Gebote hat Basilius kaum. Die Regel ist Lehrbuch, Anleitung für einen Vorsteher, wie er sein Kloster einrichten soll, und auch wieder ein Nachschlagewerk für den Mönch. Es gibt Aufschluß über Sünde und Tugenden; dabei enthält es kasuistische Lösungen einzelner Fälle. Doch liegt der Nachdruck nicht auf der Ordnung des Lebens weder für den Einzelnen noch die Gesamtheit, sondern auf der Vertiefung des monastischen Geistes.

Deshalb kann der hl. Benedikt auch auf Basilius hinweisen als auf den Lehrmeister einer höheren Vollkommenheit. Er sah aber seine Aufgabe darin, dem Leben eine feste Form und eine sichere Grundlage zu bieten, auf dem dann ein Streben nach Tugend möglich sein könne. Was bisher an Regeln existierte, waren entweder die oben genannten Sammlungen von Kernsprüchen oder einzelner Paragraphen, Reden über monastisches Tugendleben oder Handbücher der Aszese. Hier griff St. Benedikt ein.

Zunächst stellte sich der Heilige bewußt und klar auf den Boden des Zönobitentums. Bei aller Wertschätzung des Anachoretentums lehnte er es für seine Gründung ab. Er will ein ausgesprochen zönobitisches Leben. In diesem Zönobitentum ist streng durchgeführt, daß Benedikt dem Einzelnen die Aufstellung seines Vollkommenheitsideals versagt, sondern ein objektives, für alle gültiges Ideal in der Regel aufstellt, die zur bindenden Norm erhoben wird. An die Stelle der Ratschläge, allgemeinen Normen tritt hier das festgefügte Gesetz. An die Stelle der freien Wahl, der Berufung auf den Geist Gottes tritt die Ordnung, die Form, festgelegt in der Regel und dazu sichtbar im Abte. Regel und Abt sind für den Mönch maßgebend, in ihnen offenbart sich für den Mönch der Geist Gottes. Wohl erkennt Benedikt an, daß es ein Eingreifen Gottes gibt, aber das Urteil, ob es vorhanden ist, steht dem Abte zu. Die Regel ist kein Erbauungsbuch, kein Lehrbuch, sondern sie ist feste Norm, bindet Abt und Mönche, alle und in allem. Die Annahme der Regel begründet den Verband. Ihrem Umfang nach hält sie die Mitte zwischen den langen Regeln des Basilius und den kurzen anderer Väter. Desgleichen ist sie ihrem Charakter nach die Verbindung von Lehre und praktischer Anordnung. In ihrem Aufbau ist sie klar

und durchsichtig, wenn auch nicht einem starren Schema folgend. Ist die Regel das geschriebene Gesetz, so steht neben ihr die lebendige Norm: der Abt. In allem will Benedikt Ordnung, Form: „mensura". Aber diese Ordnung und Form wird gegeben vom Abte: „pendet ab Abbate". Sein Abt ist nicht bloß Senior, Führer, den man in schwierigen Ausnahmefällen um Rat und Weisung fragt, sondern er ist Dominus und Magister, ohne dessen Befehl oder Erlaubnis nichts geschehen darf. Was ohne den Willen des Abtes geschieht, und mag es noch so groß und erhaben in sich sein, es ist Anmaßung und Eitelkeit: „cum voluntate abbatis omnia agenda sunt" (cap. 49). Hiermit hatte Benedikt das Bedeutsamste geleistet seit den Tagen des Pachomius. „Wir wollen daran gehen, für das starke Geschlecht der Zönobiten eine Ordnung aufzustellen" (cap. 1). Das war sein Ziel, und das hat er geleistet. Der Individualismus der pachomianischen Gemeinde ist aufgegeben: „Nullus in monasterio proprii sequatur cordis voluntatem" (cap. 3), ist Benedikts Prinzip.

Wie steht er zu Idealen der monastischen Tradition? Benedikt hatte zwei Typen von Mönchen vor sich: den gelehrten Stadtmönch, wie ihn zu seiner Zeit Dionysius Exiguus darstellte, und den ungebildeten Zellenbewohner. Keiner von beiden ist von ihm übernommen worden. Während Kassiodor darauf ausging, in der Stille des Landlebens gelehrte Mönche heranzubilden, wollte Benedikt nur Mönche, denen er das schützende Kloster mit der festen Mauer als Wohnung zuwies. Sein Ziel war ein rein religiöses, ohne jegliche Nebengedanken und äußere Zweckbestimmungen. Er übernahm von der Tradition die Ideen, aber in den Formen unterschied er sich sehr. Eine der alten Mönchsforderungen war Arbeit. Auch Benedikt hat sie beibehalten, sie als Bestandteil monastischen Lebens geschätzt. Aber seine Mönche sollten keine berufsmäßigen Arbeiter sein, er wollte keine betenden Korbflechter, die den ganzen Tag an ihrer Arbeit saßen und dabei ihre Gebete murmelten. Er wollte auch nicht, daß die Mönche dem Buchstaben gemäß von ihrer Hände Arbeit lebten. Das Essen erhielt ein jeder aus der gemeinsamen Küche. Und das schwere Arbeiten auf dem Felde bei Aussaat und Ernte war für ihn eine Ausnahme, die in Zeiten der Not oder in armen Gegenden auftreten konnte (cap. 48). Er setzte ganz bestimmte Stunden für die Arbeit an, die zumeist bestand in Arbeiten in

den verschiedenen Werkstätten, der Küche, dem Garten, beim Baue oder auch auf dem Felde. Neben diesen Stunden der Arbeit waren Stunden für Lesung und Studium festgesetzt. So waren die Mönche Benedikts weder Arbeiter noch Gelehrte, sie verbanden Arbeit und Studium miteinander. Mit der Arbeit aufs engste verknüpft war das Gebet. Hier brach Benedikt zunächst mit dem Grundsatz, beides zugleich zu tun: betend zu arbeiten und arbeitend zu beten, so daß Gebetshaus und Werkstätte oft ein einziger Raum waren. Benedikt schied beides. Das Gebet ist ihm ein Stehen vor Gott, das in höchster Ehrfurcht und heiliger Sammlung geschieht, wobei alles andere aus der Hand gelegt werden muß und aus dem Herzen zu weisen ist. Sinn und Denken soll eben bei den Worten weilen, die man spricht. So soll auch das Oratorium ein Raum für sich sein, in dem nichts geschehen darf, ja nichts aufbewahrt werden darf, was nicht in das Gotteshaus gehört. Hat so das Gebet seine bestimmten Stunden und seine bestimmten Formen, dann stellt er auch den Satz auf, daß nicht die Menge und die Länge das Gebet vollkommen mache. Es kommt ihm nicht darauf an, die Alten zu erreichen oder zu übertreffen. Was sie in einer Nacht geleistet, das will er in einer Woche erreichen. Das gemeinschaftliche Gebet soll stets kurz sein. So beanspruchen ja seine Tagzeiten: Prim, Terz, Sext, Non, Komplet, in ihrer Urform kaum je fünf Minuten Zeit. Nur das Nachtoffizium ist ausgedehnter. Aber selbst hierbei kommt es ihm nicht darauf an, daß alles heruntergebetet wird. Im Gegenteil, wenn die Brüder einmal zu spät geweckt werden, dann soll man einfach die Responsorien und Lektionen kürzen (cap. 11). Die gleiche Stellung nimmt er zur Aszese im engeren Sinne ein. Er kennt nicht das Prinzip: je schwieriger das Werk, um so sittlich hochstehender. Nirgends findet sich in seiner Regel eine Empfehlung der Kasteiung als solcher. Er hatte nicht die Idee des büßenden Mönches. Das in die Regel hineinzulesen, blieb späteren Zeiten vorbehalten. „Nihil asperum, nihil grave" (Prol.), das ist das Motto seiner Regel. Alle Anforderungen, die er stellt, sind derart, daß die Starken noch vollauf befriedigt sind und daß die Schwachen nicht erliegen (cap. 64). „Einfach sei die Mahlzeit, sie finde am Abend statt und bestehe aus Kräutern und Gemüse"[13], so lautet die monastische Tradition. Die Abendmahlzeit, das einmalige Essen zur

Non, war alte Sitte. Augustinus kannte als Tradition, daß man nur einmal am Tage, und zwar in der Abendstunde, eine Mahlzeit zu sich nahm[14]. Benedikt verläßt sie. Für einen großen Teil des Jahres: von Ostern bis zu Anfang Oktober, und unter Umständen, z. B. bei besondern Arbeiten, noch länger, sollen die Brüder um die Mittagszeit essen und in der Quinquagesima außerdem eine Abendmahlzeit halten. Die Essenszeit zur Non ist von Oktober bis zur Fastenzeit und die späte Essensstunde zur Vesperzeit nur in der Quadragesima (cap. 41). Desgleichen verläßt Benedikt das alte Mönchsgericht, die Kräuter. Er läßt zwei gekochte Speisen bei jeder Mahlzeit reichen, und das Essen soll keine Last und Qual sein, sondern wer von dem einen Gericht nicht essen kann, mag von dem andern nehmen (cap. 39). Für Kranke, Alte und Kinder trifft er noch besondere Vorkehrungen. Nicht Hunger und Durst, sondern Mäßigkeit ist sein Prinzip. Gleich großzügig ist sein Ausspruch über den Weingenuß: „Wir sollen nicht bis zur Sättigung trinken, sondern wenig" (cap. 40). Seine Anordnungen über den Schlaf widersprechen in gleicher Weise der Tradition. Statt des Schlafens auf dem Boden, das zu überlieferten Übungen gehörte, ordnet Benedikt ein Bett an: Matte, Kopfpolster und Decke. Der Schlaf soll ausreichend sein. „Müde zum Umfallen, so daß du schon im Gehen schläfst, so sollst du zum Nachtlager kommen, und wenn du noch nicht ausgeschlafen hast, wieder zum Aufstehen getrieben werden", so hatte Hieronymus in seinem Mönchsspiegel geschrieben[15]. Kein Wort davon bei Benedikt. Im Gegenteil: „digesti", ausgeruht, sollen sich seine Mönche zum Gotteslob erheben, und die Tagesordnung, so wie er sie aufstellt, ergibt für den Winter einen Schlaf von acht Stunden, im Sommer sechseinhalb, aber dazu eine Ruhepause zur Mittagszeit. In der Gewandung hat Benedikt gleichfalls neue Prinzipien eingeführt. Ein Mönchskleid ist schmutzig, so lautet die Tradition. Der alte Pambo hatte gelehrt, es müsse derart sein, daß, wenn der Mönch es zur Zelle hinauswerfe, es drei Tage niemand anfassen wolle[16]. Und Hieronymus hatte gesagt, daß der Schmutz des Mönchsgewandes im Gegensatz zur Reinheit des Herzens stehen solle[17]. Der gleichen Auffassung begegnet man beim hl. Basilius[18]. Daß der Mönch nur ein einziges Gewand haben dürfe, daß er es in der Nacht nicht wechseln, für die Reise kein anderes haben solle, hatte Basilius aus-

gesprochen[19]. Zu allen ist Benedikt im Gegensatz. Er will, daß die Kleider passen. Die gebrauchten sollen in die Kleiderkammer zurückkommen und dann den Armen gegeben werden. Der Mönch soll zwei Tuniken, zwei Kukullen haben: wegen der Nächte und um sie waschen zu können. Für die Reise soll er besondere und bessere Kleider haben. Nicht barfüßig soll der Mönch gehen, sondern Schuhe und Strümpfe tragen (cap. 55). Wer nur diese Änderungen überblickt, wird zum Ergebnis kommen, daß Benedikt ein Reformator war. Das war ein Abweichen von heilig gehaltenen Traditionen, Einführung einer Lebensordnung in das Kloster, so wie sie damals die Leute des Volkes hatten. Benedikts Mönchsideal war nicht die Kasteiung, sondern der ehrbare Lebenswandel: „honestas morum". Nicht der Eigenwille leitet den Mönch, sondern der Gehorsam gegenüber dem Abte und das Verharren in der brüderlichen Gemeinde. Durch sie gelangt er zur Bekehrung der Sitten, die den Inhalt seines Lebens ausmacht. Gewiß, er hat aus der Tradition sich den Stoff geholt. Aber wie vieles war damals Tradition! Er hat vieles abgelehnt, was Brauch war, und immer wieder begegnet man seinem kühnen Worte: „Nos autem", wir aber bestimmen es so; mag es sich da um alte Ideale handeln, um monastische Bräuche oder um rechtliche Normen — er hat sie alle geprüft, gesichtet mit seinem denkenden Geiste und mit seiner Erfahrung. Die eigene Erfahrung erschien ihm oft wichtiger als die Lehrautorität mancher Väter.

Benedikt hatte seine Regel geschrieben für sein Kloster in Montecassino und sie in einem Kloster zu Terracina noch einführen können. Daß sie eine solche Zukunft haben werde, wie sie nun in Wirklichkeit hatte, konnte er nicht ahnen. Und doch hat diese Regel vermöge ihrer innern Kraft und Überlegenheit ein neues Mönchtum gezeugt. Sie ist von Rom aus empfohlen worden, aber nicht dieser Umstand ist das Wichtigste. Sie konnte nur empfohlen werden und vor allem bestehen, wenn sie Lebenskräfte in sich barg. Was hat ihren Siegeszug ermöglicht und bewirkt? Ihre Weite und Anpassungsfähigkeit, ihre Normierungen und genauen Bestimmungen, ihre Lebensweisheit und feine Psychologie. All das hat zusammengewirkt, der Regel den Weg gebahnt. Nach all den tastenden Versuchen im Orient und auch im Abendland war hier die Regel geschaffen, die auf Jahrhunderte hin als die einzig geltende Form monastischen Lebens dastehen sollte.

Gleichzeitige Versuche, wie sie der Kirchenfürst Cäsarius in Arles und der gelehrte Kassiodor in Italien machten, haben nicht eine Spur in der Geschichte zurückgelassen, während das Werk des Abtes Benedikt geblieben ist.

Hier bleibt uns noch kurz die Frage: Ist denn das benediktinische Mönchtum wirklich eine Stiftung Benedikts, oder ist es erst im Laufe der Zeit zu dem geworden, was nun die Überlieferung Benediktinertum nennt. Das Wesentliche, das dem benediktinischen Mönchtum Eigene und von dem früheren Unterscheidende ist oben angegeben, und zwar auf Grund der Regel Benedikts. Also ist das wenigstens auf Benedikt zurückzuführen. Aber die Kultur, die Wissenschaft, die doch so eng mit dem benediktinischen Mönchtum verknüpft ist, ist sie von Benedikt gewollt, begünstigt, oder hat erst Gregor der Große den Weg gewiesen, eine Umgestaltung vorgenommen?

Benedikt hat keine Schule gegründet, keine Akademie, er wollte keine Gelehrten heranbilden, sein Ziel war rein religiös. Er wollte eine Schule für den Dienst des Herrn, und er wollte Menschen, die Christo nichts vorzogen. Zwischen ihm und Kassiodor besteht ein großer Unterschied. Und doch hat Benedikt nirgends in seiner Regel die Kultur und ihre Güter abgelehnt, kein Wort der Bekämpfung findet sich darin. Er ist weit entfernt von der Auffassung des hl. Martin. Benedikt war selbst ein Mann der feinsten Kultur. Seine Regel verrät den Gebildeten, den Mann theologischer Bildung und weitester Belesenheit, den Mann mit dem klaren Rechtssinn und den Menschen der feinsten Formen. Jede Formlosigkeit ist in seiner Regel verpönt, sei es beim Gebet, bei dem Gehen, bei der Begegnung, dem Umgange, der Anrede, kurz immer und überall will Benedikt Form: „honestas, gravitas", Würde; er verwirft jede „praesumptio, scurrilitas", Leichtfertigkeit. Er verlangte also zunächst vom Mönche Seelenkultur, Haltung. Dann wahrt Benedikt überall das Recht der Natur. Nirgends ist eine Forderung, die den natürlichen Menschen außer acht läßt, vergewaltigt; vielmehr wird überall auf die persönliche Veranlagung, auf die Verhältnisse Rücksicht genommen. Das Natürliche gilt nicht als schlecht, sondern es soll veredelt, vergeistigt, verklärt werden. Das ist aber Kultur. Doch auch ganz positiv hat Benedikt die Kultur gefördert und das gelehrte Studium in seinen Klöstern grundgelegt. Zu den Räumlichkeiten seines

Klosters gehört das Gotteshaus, das Refektorium, die Bibliothek. Dort sollen sein die Schriften der Väter, ihre Lebensbeschreibungen. Jeden Tag ist eine bestimmte Zeit festgesetzt zum Lesen, der ganze Sonntag ist für die Lesung bestimmt. In der Fastenzeit erhält jeder ein bestimmtes Buch aus der Bibliothek, das er ganz durchlesen muß. All diese Anordnungen weisen darauf hin, daß Benedikt die Seinen mit allem Notwendigen ausgerüstet wissen wollte. Was von seinem wirtschaftlichen Prinzip gilt: Alles soll das Kloster haben, damit die Mönche nicht hinausgehen müssen, das darf auch als Grundsatz im geistigen Leben gelten. Daß nicht sofort gelehrte Werke erschienen, das ist nicht zu verwundern. Zuerst mußte die Grundlage gelegt werden im religiösen und auch rein materiellen Leben. Und außerdem ließ die wilde und bewegte Zeit, in die die Anfänge des benediktinischen Mönchtums fallen, keine Zeit zu stiller Muße. Daß aber schon die ersten Mönche Männer von Wissen waren, das beweisen Gregor der Große und Augustinus, der Apostel Englands, die doch in Klöstern Benedikts gelebt hatten. Und Gregor hätte die Mönche St. Benedikts für seine großen Pläne nicht verwenden können, wenn sie nicht schon die Kraft und Bildung besessen hätten, die zur Ausführung des Werkes notwendig war. Benedikt hat alles grundgelegt. Wenn in bestimmten Zeiten gelehrte Tätigkeit mehr hervortritt, dann liegt das nur an äußern Verhältnissen. Das ist kein Abfall vom benediktinischen Ideal, es ist aber auch nicht Lebensaufgabe des Mönchtums. „Deum quaerere", hat Benedikt seinen Schülern als Ziel vor Augen gestellt, das heißt aber nicht alles andere ausschließen, es heißt, ihn allein suchen, aber in allem und überall, das schließt nur aus die Sünde. Benedikts Klöster mit ihren Mauern mußten zum Horte der Kultur werden, als sonst alles in Trümmer sank, und sie mußten zu Zentren der Kultur werden für Völker, die ihrer entbehrten.

Wie sich das Werk des Heiligen entwickelt hat in den ersten Jahren und Jahrzehnten, darüber wissen wir nichts. Kaum vierzig Jahre nach seinem Tode, 581, wurde das Kloster auf dem Berge von den Langobarden zerstört. Die Mönche flohen und fanden im Lateran eine Zuflucht. Wieweit damals schon die Regel eine Verbreitung gefunden hatte, ist uns unbekannt. Außer den Klöstern, in denen die Regel Benedikts als alleinige Ordnung galt, wird es wohl andere gegeben haben, in denen die seine

neben und mit andern zusammen beobachtet wurde. So erhält man aus den Briefen und Dialogen Gregors des Großen wenigstens den Eindruck, daß noch kein einheitliches Mönchtum existierte, sondern die alten Formen noch weiter bestanden, wenn auch der Papst der Regel Benedikts den Vorzug vor andern gab und sie in den von ihm gegründeten Klöstern eingeführt haben mag. Aber jedenfalls muß damals das Mönchtum, das sich den Satzungen Benedikts angeschlossen hatte, schon einige Bedeutung erlangt haben, sonst hätte der Papst nicht gerade diese Mönche mit der englischen Mission betrauen können. Es ist die Zeit der stillen Reife, des innern Wachsens, der Sammlung der Kräfte. Wie Benedikt seine Zeit der Einsamkeit gehabt und wie dann schier urplötzlich sein gewaltiges Montecassino emporragt, so auch sein Mönchtum. Nach sechzig Jahren der Stille steht es plötzlich als Macht da und wird zum ersten Faktor der geschichtlichen Entwicklung. Ohne für eine konkrete Aufgabe gegründet zu sein, übernimmt es die größte Aufgabe: die germanische Welt zur christlichen umzugestalten. Damit beginnt die erste große Epoche der benediktinischen Geschichte, eine Zeit, in der es seiner innern Kraft und seines Reichtums bewußt wurde und für die ganze weitere Entwicklung sich die Linien vorzeichnete. Bevor wir aber seine Geschichte weiter verfolgen, bedarf es eines Blickes auf das neben ihm bestehende nationale Mönchtum im Keltenlande und Westgotenreiche, teils um den Unterschied vom Benediktinertum zu erkennen, teils auch weil dessen Formen auf das Benediktinertum einen Einfluß ausgeübt haben.

Drittes Kapitel

Das Mönchtum bei den Iren und Westgoten

Die Eigenart des irischen Klosterlebens. Die alten Regeln. Der hl. Kolumban, seine Regel. Die Regel des hl. Leander. Die Mönchsregel des hl. Isidor. Die Regeln des Fruktuosus von Braga.

Das irische Mönchtum führt seine Anfänge zurück auf die Schüler des hl. Martinus. Ob mit Recht, läßt sich heute nicht mehr ersehen. Zuviel legendäres Rankenwerk hat die frühe Geschichte des Mönchtums überwuchert. Aber Tradition und Geist weisen auf das festländische gallische Mönchtum. Irland ist das Land der Mönche, nicht bloß in dem Sinne wie die Thebais, die Skethis

oder der Jura eine Mönchskolonie gewesen sind, sondern in dem Augenblick, da die irische Kirche in die Helligkeit der Geschichte tritt, ist sie eine Mönchskirche. Der Klerus, die Hierarchie tritt zurück hinter dem Einfluß des Mönchtums. Die Kirche Irlands hat ein eigene Organisation auf klösterlicher Grundlage. Zentrum ist das Kloster. Wenn auch Bischöfe vorhanden sind, sie sind nicht bloß Mönche, sondern ihre hierarchische Stellung verschwindet vor der Bedeutung ihres klösterlichen Obern. In keinem Lande hat das Mönchtum eine solche Stellung auf kirchlichem, geistigem, sozialem Gebiete erlangt wie in Irland. Zahllos sind die Namen von Mönchsvätern und Klostergründern. An Bedeutung gleich den Makarius, Arsenius, Antonius, Pachomius sind die Fintan, Comgall, Kolumba, Kolumban. Nach Hunderten und nach Tausenden zählen die Mönche in den Siedelungen. Es kommt für uns weniger auf die Namen als auf den Geist dieses Mönchtums an.

Mit seinen Vorläufern hat es gemeinsam den mehr anachoretischen Charakter. Die irischen Klöster sind große Siedelungen: viele Einzelzellen, die sich um die gemeinsame Kirche schließen. Daraus erklärt sich auch die große Zahl, von denen die Überlieferungen reden, die oft von 3000 und 5000 Mönchen sprechen. Es scheint hier der pachomianische Verband vorzuliegen, daß alle Gründungen durch einen Vater geleitet wurden und sich als zusammengehörig fühlten. Und doch ist das irische Mönchtum keine Anachorese, keine Weltflucht, sondern steht wie kein anderes Mönchtum mitten in der Welt. Es ist überhaupt ein Mönchtum voller Gegensätze, um nicht zu sagen Widersprüche. Auf der einen Seite der Drang, sich einzuschließen, sich abzusondern, und auf der andern Seite der gleich starke Drang, zu wandern, umherzuziehen. „Peregrinari pro Christo", das ist eines seiner höchsten Ideale. Unstet ziehen diese Mönche durch die Welt, eine heilige Abenteuerlust packt diese Menschen, läßt sie durch unbekannte Meere, nach unerforschten Inseln fahren: Kaum eine Vita ohne die Wanderung, ohne die Seefahrt. Sie sind in Italien, in Gallien, in Pannonien und Germanien, selbst im fernen Island, heimatlos und überall beheimatet. Wie auf der einen Seite das Ringen um die Heiligung der eigenen Seele steht, so auf der andern das Ringen um fremde Seelen. Dieses Mönchtum ist ein Mönchtum der Aktion, der Propaganda, der Mission.

Ausdehnung seiner Gedanken, seiner selbst, des Christentums, das hält diese Menschen in Atem. Wo haben sie nicht Spuren hinterlassen? Wo immer im nichtlateinischen Abendland das Christentum entsteht, da haben auch irische Mönche mitgeholfen: in Irland, Schottland, England, im Frankenreich, Alemannien, der Ostmark und im fernen Island. Sie bauten nicht tief, der verzehrende Eifer ließ sie nicht rasten, ausbauen. Sie mußten weiter, um Neues zu gewinnen. Das Alte versank wieder im Strom der Geschichte, aber die Erinnerung an diese eifernden Wanderer blieb doch erhalten.

Auf der einen Seite vertritt dieses Mönchtum den Gedanken der härtesten Buße und Kasteiung, des Sich-quälens und -marterns, wie kaum ein anderes, und auf der andern Seite ist in keinem so gelehrte Bildung zu Hause wie bei den Iren. Buße üben war ihr Ideal. Sie haben in der Buße die Idee des Christentums erblickt und die Buße organisiert. In den Klöstern ging es arm, hart und rauh, mitunter grausam zu. Im Kloster Comgalls zu Bangor kam es vor, daß ein Bruder bei der Arbeit vor Durst und Anstrengung tot zusammenbrach[1]. Kolumban hatte als Bett den Felsboden, als Kissen einen Stein[2]. Und doch steht neben dieser brutal anmutenden Härte eine gelehrte Bildung. Nicht bloß die Theologie wie in Lerin steht hier in Ehren, sondern die gesamte weltliche Bildung. Lehrer sind schließlich die Schotten. Bei ihnen kannte man griechisch zu einer Zeit, da es im Abendland vergessen war. Bücher gehörten zur Ausrüstung des Mönches, Schreiben war seine Beschäftigung. Von Kolumban erzählt die Vita, daß es keine Stunde in seinem Leben gab, wo er nicht arbeitete, betete, las oder schrieb[3]. Mußte er einem Bruder den Segen erteilen, dann tat er das mit dem Ende der Schreibfeder, aber ohne von seinem Pergament aufzuschauen und sich umzukehren[4], und nur um zu sterben, legte er seine Feder aus der Hand[5].

Und was diesem Mönchtum noch besonders eignet, das ist sein stark nationaler Charakter. Nicht bloß, daß sie ihre Heimat so geliebt, daß sie an den Bräuchen ihres Landes festhielten der ganzen Welt zum Trotze, und wenn es sich auch nur um das Scheren des Haares handelte; mochte man spotten über ihre Tonsur, sie von Simon Magus oder einem Schweinehirten ableiten: es war ihre Sitte, und deshalb gab es darüber kein

Handeln. Nein, das irische Mönchtum ist aufs innigste verwachsen mit dem Volkstum, ist ganz eingebaut in das Stammessystem, ist Sache des Stammes, ist etwas Nationales wie Volksversammlung und Ehebrauch. Das Kloster ist gleichsam das Zentrum des Stammes, hinter dem anderes zurücktritt, selbst Bischofsamt und Bischofssitz. Das Kloster ist Schule, Kirche, Kathedrale. Das geht so weit, daß die Abtswürde erblich ist in der Familie des Stifters, daß sich durch Generationen hindurch die Abtswürde vererbt auf den Neffen oder Vetter. Der Stamm sorgt für das Kloster, nicht bloß für den Unterhalt, auch für den Nachwuchs: jeder zehnte Sohn gehört dem Kloster. Auf der andern Seite sorgt das Kloster für den Stamm, ist ihm Schule und Kirche. Das hat für die Entwicklung bedeutende Folgen gehabt. Die klösterliche Gedankenwelt und ihre Disziplin erweiterte sich auf andere Kreise, auf Klerus und Laienwelt. Da die irischen Christen ihre Mönche als Priester gewohnt waren und die irischen Mönche sich auch in der Fremde als Priester betätigten, so wurden Dinge, die bisher beim Priester als selbstverständlich galten, nun als anstößig empfunden, so vor allem die Verehelichung des Priesters. Der Priesterstand bildete sich langsam um und nahm die monastischen Formen an, immer mehr setzte sich der Gedanke des Zölibats durch. Eine gleich starke Einwirkung erfuhr das Leben der Laien. Die aszetische Richtung gewann breiteren Raum. Was bisher nur in den Mauern des Klosters Brauch war, wurde allgemein christliche Sitte, so vor allem das Bußwesen nahm klösterliche Formen an. Seit das Mönchtum mit seiner starken Einstellung auf das Seelenheil Forderungen aufstellte: alle Gedanken dem geistlichen Vater offenbaren, gab es auch eine mehr individuelle Seelenführung, die aus den Mönchskreisen sich in das Laientum übertrug. Wie der Mönch Hieronymus schon den römischen Damen Seelenführer war, so wurde es langsam auch anderswo Brauch, daß man in Seelenangelegenheiten sich Mönche als Berater suchte. Hierin noch mehr als in der Missionierung haben die irischen Mönche durch ihre Sündenkataloge und Bußordnungen einen ganz bedeutenden Einfluß ausgeübt.

Die Lebensweise des irischen Mönchtums erfahren wir zum Teil aus den Viten seiner Führer und den ältesten Regeln. Die kolumbanischen Regeln sind den orientalischen Regeln äußerst ähn-

lich, ihr Inhalt erschöpft sich in alter Spruchweisheit. Sie geben Maximen, aber keine genaue Regelung des klösterlichen Tageslebens. Manche tragen den Namen eines Abtes, und es mag damit angedeutet sein, daß er diese oder jene Aussprüche getan oder wenigstens nach ihnen sein Kloster geleitet habe. Um ein Beispiel zu bieten, sei einiges mitgeteilt aus der Regel des Kolumban[6]. Da begegnet man Aussprüchen und Vorschriften: „Lebe stets in Nachahmung Christi und der Evangelien; was immer an Kleinem oder Großem da ist, sei es Kleidung, Nahrung oder Trank, überlaß es dem Befehl und dem Gutdünken des Seniors; denn es geziemt sich nicht für einen Mönch, daß er etwas Besonderes besitze im Zusammenleben mit seinem Bruder; unterwirf dich jeder Regel der Frömmigkeit; habe ein Herz, das bereit ist zum blutigen Martyrium; vergib jedem von ganzem Herzen, bete stets für diejenigen, die dich belästigen; sei eifrig im Gebet für die Toten, als ob jeder dein guter Freund sei; drei Werke sind zu tun am Tage: Beten, Arbeiten, Lesen; schlaf nicht nach deinem vollen Begehr; sprich nur, was notwendig ist."

In dieser Weise folgen sich die Lehren. Man sieht, es sind allgemeine Vorschriften, und die Normen zeigen ein Mönchtum, das noch nicht volles Zönobitentum geworden ist.

Der wichtigste Vater des irischen Mönchtums ist der hl. Kolumban. In Irland geboren, studierte er und eignete sich eine ausgezeichnete Bildung an. Er trat im berühmten Bangor ein. Vom Wandertrieb erfaßt, ging er übers Meer nach Gallien, wo er zum heftigen Tadler der Bischöfe wurde. In Anegray ließ er sich nieder und führte hier mit seinen Gefährten ein hartes Leben. Neun Jahre lang lebten sie nur von Kräutern und Wurzeln, aber trotzdem hatten sie großen Zulauf, so daß Neugründungen entstanden: Luxeuil und Fontana. Da Kolumban seine irischen Bräuche beibehielt und offen seinen Tadel gegen den verweltlichten Klerus und Episkopat aussprach, so kam er in Konflikt mit den Bischöfen, desgleichen auch mit dem König. Nach mannigfachen Bedrückungen entschloß er sich zur weiteren Wanderung und Missionierung der Alemannen. Aber vom Bodensee zog es ihn auch wieder weiter nach Italien. Er griff scharf in den Dreikapitelstreit ein und gründete noch das Kloster von Bobbio, wo er 615 starb. Ein Heiliger, aber ein Ire. Er ist eine äußerst sympathische Erscheinung, ein Naturmensch, aber keines-

wegs ungebildet, im Gegenteil: er besaß eine hervorragende literarische Begabung und hat sich auf den verschiedensten Gebieten auch schriftstellerisch betätigt: auf geschichtlichem Gebiet durch seine Schrift über die Osterfrage; dogmatisch im Dreikapitelstreit; exegetisch durch seinen Psalmenkommentar; aszetisch durch seine Mönchsregel. Dazu kommen seine herrlichen Briefe. Er war eine gerade, aufrichtige Natur; sprach und schrieb wie er dachte. In seinem Empfinden ganz Kind seiner Zeit und seines Landes. Man vergleiche nur sein Gebet zum hl. Martin, als ihm an seinem Grabe das Gepäck gestohlen wurde. Ein Prophet in dem tiefgesunkenen Frankenlande, geißelte er mit Schärfe und Sarkasmus die Laster und Gebrechen der Laien und des Klerus. Dabei gegen die Seinen treu und liebevoll und von ihnen geehrt und geliebt wie ein Vater.

Seine Regel zerfällt in zwei Teile: einen ersten, positiven Teil, die Darlegung der monastischen Ideale, und einen zweiten, größeren, negativen Teil, den Strafkodex. Es fehlt aber jegliche Tagesordnung und Verfassung. Geist des Mönchtums ist die „nuditas". „Nuditas et facultatum contemptus prima est perfectio monachi" (cap. 4)[7]. Alles muß aus der Seele herausgerissen werden, gegen alles wird mit Feuer und Schwert gleichsam vorgegangen: „Cupiditas calcanda est" (ebd.). Mönchsleben ist Kasteiung: „Maxima pars regulae monachorum mortificatio est" (cap. 9). Diese „mortificatio" ist dem guten Mönche eine „consolatio", sie ist ihm die „felicitas martyrii"; sie ist Quälen des Körpers, aber vor allem Beugen des Willens. Denn Mönchtum ist gleich „obedientia". Der Gehorsam, das volle Abhängigsein, das Nichtswollen, das Aufgehen im Befehl des Obern; mag es noch so hart und schwer sein, es muß geschehen mit Eifer und Freude. Die Bedürfnisse werden auf das geringste Maß eingeschränkt, auch hier wird Hunger und Durst, die Qual sanktioniert als das Reguläre. „Die Speise sei schlecht und werde am Abend genommen, man vermeide die Sättigung. Kräuter, Gemüse, Mehl mit Wasser, das ist die Mönchsnahrung. Täglich muß man fasten, wie man täglich beten, täglich arbeiten, täglich lesen muß" (cap. 3). Alles ist bis zum Extrem getrieben. Der Gehorsam ist Wegwerfen seiner Person, das Fasten ist ständiges Hungern, die Aszese ein ewiges Quälen. Im Beten begegnet das gleiche Übermaß. Die Zahl der Psalmen ist erhöht. Gedanken des hl. Hiero-

nymus sind hier zu einer Mönchsregel gestaltet, und mit dessen Ausspruch über das Mönchsleben schließt auch der erste Teil der Regel in manchen Handschriften. An diesen belehrenden Teil schließt sich der Strafkodex an: eine detaillierte Aufzählung von Vergehen, seien es wirkliche Verfehlungen gegen die Sittlichkeit oder die klösterlichen Bräuche oder auch die allgemeinen Anstandsregeln mit einer gleich genauen abgestuften Bestrafung. Seit es ein Zönobitentum gibt, gibt es auch ein klösterliches Strafrecht. Pachomius kennt schon die Ahndung, Benedikt hat schon eine Kodifizierung. Kolumban aber hat eine vollständige Systematisierung bis in die kleinsten Einzelheiten. Er bestraft fast alles, auch die ungewollten Verletzungen der Disziplin, wie Husten, falsch singen. Wer ausspeit und den Altar dabei verunreinigt, muß 24 Psalmen beten, wer die Wand verunreinigt, sechs. Wer zu spät zum Gebete kommt, 50 Psalmen oder 50 Schläge. Wer das Amen nicht sagt, 30 Schläge. Der Priester, der mit ungeschnittenen Fingernägeln zum Altare kommt, der Diakon, der den Bart nicht geschoren, erhalten sechs Schläge. 6, 30, 50, 100 und 200 Schläge konnte einer erhalten. Wer z. B. ohne Zeugen mit einer Frau sprach, erhielt 200 Schläge. Dazu kamen Fasten, Beten von Psalmen. Für uns eine barbarische Ordnung. Und doch muß sie der Zeit nicht so vorgekommen sein, denn der hl. Donatus führte dieses Strafsystem sogar in einem Nonnenkloster ein. Bei allen Anklagen, die gegen Kolumban erhoben wurden, ist nie seine Strenge oder die Härte seiner Regel angegriffen worden, selbst nicht von abgefallenen Mönchen. Etwas spezifisch Neues hat das irische Mönchtum nicht in die monastische Gedankenwelt eingeführt, es hat nur alles bis zum Extremen ausgebildet. Es hat viele edle Geister in seinen Bann geschlagen und im kirchlichen Leben eine große Rolle gespielt. Aber in der monastischen Geschichte ist es nicht zur Herrschaft gelangt. So wertvollen Einfluß es auch auf das benediktinische Mönchtum gehabt hat, sein Ideal wurde nie von diesem übernommen. Vielmehr war die weitere Geschichte des Benediktinertums Zurückweisung des irischen Mönchsideals.

Aber für die Kultur und die Missionierung des Abendlandes haben die iro-schottischen Mönche Großes geleistet; und durch sie ist das Mönchtum in ganz besonderer Weise etwas Populäres geworden. Die alte Isolierung ist hier einem ganz andern Ideale

gewichen. Mönch sein heißt Volksseelsorge ausüben, und zwar war dies erstrebt und ein Zeichen der ersten vollendeten Christusliebe.

Die früheste Nachricht über das Vorhandensein der monastischen Idee in Spanien gibt uns die Pilgerin Aetheria. Sie schreibt als Nonne an ihre Mitschwestern. Wo wir zum ersten Male etwas von Mönchen hören, ist es bei Gelegenheit des Priszillianismus. Diese Bewegung und die Opposition dagegen beweist die starke Verbreitung des klösterlichen Ideals in Spanien. Im 6. Jahrhundert erscheint dann Martin von Braga († 580) als der Erneuerer des Mönchtums, nachdem die Züge der Vandalen, der Einbruch der Goten die ersten Mönchssiedelungen wohl vernichtet hatten. Für das spanische Mönchtum bleibt bezeichnend, daß es von der Hierarchie gepflegt und verbreitet ward, die in der ersten Zeit sein Gegner gewesen war. Martinus stammte aus Pannonien und kam gegen 550 nach Spanien. Er kannte das orientalische Mönchtum, hatte selber die „Sententiae Patrum" und „Verba seniorum" übersetzt. Sein Mönchtum wird wohl auch kein anderes gewesen sein als das orientalische, das in Gallien damals noch blühte.

Hundert Jahre nach Martin von Braga finden wir in Spanien wieder zwei Kirchenfürsten als Verbreiter der mönchischen Lebensform: Leander und Isidor von Sevilla. Aus einer alten römischen Familie in Cartagena stammend, erhielten sie mit ihren übrigen Geschwistern Fulgentius und Florentina eine vorzügliche Ausbildung und wurden mit dem Erbe der alten Zeit ausgestattet, da Cartagena damals unter byzantinischer Herrschaft stand. Dazu lernte Leander in Konstantinopel, wohin er wegen seiner Beziehungen zu dem Prinzen Hermenegild sich zurückziehen mußte, das östliche Mönchtum kennen und den Apokrisiar des römischen Papstes, Gregor, den nachmaligen Papst. Durch ihn mag er wohl auch zum ersten Mal eine Nachricht vom benediktinischen Mönchtum erhalten haben. Für die monastische Geschichte erlangte Leander Bedeutung durch sein Büchlein über das jungfräuliche Leben und die Verachtung der Welt, das er für seine Schwester Florentina schrieb, genannt die „Regel des Leander". Das Büchlein ist indessen nur eine Belehrung und Anleitung zum geistlichen Leben einer Jungfrau, die reich an schönen Grundsätzen ist. Leanders Schrift geht hinaus über den Brief des

hl. Augustinus, bleibt aber, was die praktische Lebensgestaltung angeht, hinter der Regel des hl. Cäsarius zurück. Die „Regel" ist grundsätzlich gehalten; sie geht die einzelnen Punkte durch, die für eine Jungfrau in Frage kommen, und nimmt dazu Stellung, vor allem prinzipiell. Dazu kommen dann eine Reihe von praktischen Anweisungen und Ratschlägen. Jedoch gibt die Regel kein Bild vom Tagesleben oder einer Organisation. Eigenartig ist der Grundsatz, daß die Sklavinnen auch im Kloster als solche gelten sollen; sie bleiben in dienender Stellung. Sie sind in Christus frei. Die Patriarchen hatten ja auch Söhne und Sklaven, obwohl alle die Beschneidung erhielten in gleicher Weise[8]. Dasselbe gilt für die Behandlung: „Wer in der Welt eine Ehrenstellung hätte einnehmen können und in der Welt reich war, soll auch im Kloster milder behandelt werden; die in der Welt ein kostbares Gewand zurückgelassen hat, soll auch im Kloster ein besseres erhalten. Die aber in der Welt Mangel litt, der es an Kleidung und Nahrung fehlte, die soll zufrieden sein, wenn sie im Kloster nicht friert und hungert; und sie soll nicht murren, wenn diejenige besser behandelt wird, die auch in der Welt besser gelebt hat."[9] Diese Auffassung widerspricht der gesamten monastischen Tradition und auch der übrigen kirchlichen Stellungnahme. Wie ist Leander, der doch durchaus ein kirchlicher Geist ist, der mit der Tradition vertraut war, zu einem solchen Ergebnis gekommen? Der germanische Einfluß ist wohl unverkennbar. Aber wie kommt Leander dazu, diesem doch völlig heidnischen Prinzip Eingang in die klösterliche Gedankenwelt zu geben? Er selbst gibt nur pädagogische Gründe an. Sklavinnen und Arme würden dann im Kloster besser behandelt als in der Welt und sich deshalb überheben; so sei es unklug und verstoße gegen den Satz: Einem jeden zu geben, was ihm zukommt. Den Einwand, eine Reiche gehe doch ins Kloster, um sich zu demütigen, weist er einfach zurück: Aber wenn nun im Kloster die Arme erhöht wird, wie soll s i e sich dann demütigen? Er glaubt, die Liebe sei so stark, daß sie alles regele. Die Liebe wird die Vornehmen sich nicht überheben lassen über die Armen und Sklavinnen, und anderseits diese davor bewahren, zu murren und sich zu grämen. Ideal gedacht ist dieses ganz gewiß, aber ob ein solches Ideal sich durchführen ließ, und ob das menschliche Herz stark genug ist, derlei zu leisten? Leander hatte es

jedenfalls geglaubt, und das erste Christentum hatte es allerdings bewiesen, daß es durchführbar ist. Denn Leander tat es keinesfalls aus Verachtung des niedern Standes. Seine Idee ist aber geblieben und hat sich später auch im benediktinischen Mönchtum auf germanischem Boden, wenn auch in anderer Weise, ausgewirkt. In den übrigen Anforderungen ist die Regel maßvoll und für Frauen eine geeignete Grundlage des Lebens.

Neben Leander steht sein Bruder Isidor als Schützer des Mönchtums. Ist seine Bedeutung als Kirchenfürst und Kompilator auch größer, so hat doch auch Isidor in der monastischen Geschichte sich einen Namen erworben durch seine Mönchsregel. Sie besteht aus 23 Kapiteln. Die Benutzung der Regel des hl. Benedikt ist unverkennbar. Die Regel zeichnet sich aus durch ihre gediegenen praktischen Anordnungen. Schon die Anlage der Regel ist ein Meisterstück. Sie beginnt mit der äußern Einrichtung, der Anlage des Klosters, und schließt mit der Sorge für die Verstorbenen. Vieles, was sonst zumeist in den Regeln verschwiegen wird, teilt Isidor mit. Das Kloster hat zwei Türen: die eine nach der Außenwelt, die andere nach dem Garten. Es ist mit einer starken Mauer umgeben. In einiger Entfernung liegt der Meierhof. An der Kirche entlang sind die Zellen der Brüder, damit sie sofort zur Kirche eilen können. Das Haus der Kranken liegt allein, von der Kirche und den Zellen ziemlich entfernt, damit die Kranken nicht gestört sind. Der Keller ist in der Nähe des Speiseraums, damit alles bequem herbeigeschafft werden kann; der Garten ist innerhalb der Mauer, damit die Mönche nicht draußen umhergehen müssen. Im Gegensatz zu Leander gestattet Isidor nicht die Aufnahme eines Sklaven. Es dürfen nur Freie aufgenommen werden zur „militia Christi", wie ja auch zu dem weltlichen Heeresdienst nur Freie zugelassen werden[10]. In ihren Forderungen ist die Regel milde. Isidor kennt eine vierfache Fastenzeit. Die Quadragesima ohne das mittägliche Mahl, ohne Genuß von Wein und Öl; die zweite von Pfingsten bis Mitte September mit dreimaligem Fasten in der Woche; die dritte von Mitte September bis Weihnachten mit täglichem Fasten; die vierte vom Tage nach Beschneidung bis zum Ostertage mit täglichem Fasten; in dieser Zeit ist die Quadragesima dann mit einer besondern Strenge ausgezeichnet. Stark ausgeprägt ist der rechtliche Charakter, ja es ist gleichsam ein Klosterrecht ge-

schaffen; nicht bloß das Strafrecht ist ausgebildet wie bei Benedikt und Kolumban, sondern Isidor hat alle rechtlichen Beziehungen des Klosters nach innen und nach außen geregelt. Wie eine Senatsverordnung liest sich z. B. das 19. Kapitel, das das Hauswesen regelt[11]. Während Benedikt hierfür nur den Grundsatz aufstellt, daß der Abt die Gesamtleitung hat und er zuverlässigen Brüdern einen Teil seiner Bürde übertragen kann, wobei ihm ganz anheimgegeben ist, wie weit er dies tut, hat Isidor hier eine feste Ordnung vorgeschrieben, einen klösterlichen Beamtenapparat eingerichtet, jedem seinen bestimmten Verwaltungsbezirk zugeteilt. Wir haben es bei ihm offenbar mit großangelegten Klöstern zu tun, die vor allem über großen Grundbesitz und auch sonstiges Vermögen verfügen. Der Prior ist zuständig für die Prozesse, hat die Sorge für die Besitzungen, die Aussaat, die Anpflanzung, die Weinberge, die Herden, die Gebäude, die Arbeiten der Wagner und Schmiede. Der Sakristan ist verantwortlich für die Kirche, für das Läuten, die Sakristei mit der gesamten Einrichtung und Ausstattung, für die Kleider, die Bücher, die Schätze. Der Pförtner hat die Überwachung der Pforte, der gesamten Klausur, die Sorge für die Gäste. Der Cellerar besorgt die Vorratskammer, den Tisch, die Armen. Dazu hat er die Sorge für die Schafe und das Vieh, besonders dessen Fütterung, beaufsichtigt die Schuhmacher, die Hirten und Fischer. Der Hebdomadar besorgt den Tisch, gibt das Zeichen zur Kollation. Der Hortularius versieht den Garten, die Bienenzucht. Zu diesen Ämtern kommt noch das Amt des Eleemosynars, des Erziehers der Knaben, des Verwalters der Cella in der Stadt. Man sieht schon hieraus, daß es sich bei diesen Klöstern um eine großgedachte Anlage handelt. Das zeigt auch die Bestimmung, daß das Geld vom Kustos unter Aufsicht der Senioren verwaltet wird[12]. Eigenartig ist noch die Bestimmung, die schwere Feldarbeit und das Bauen den Sklaven zu überlassen, die Mönche sollen nur im Garten arbeiten[13]. Auf Studium und geistige Ausbildung wird großer Wert gelegt[14].

Die Regel Isidors schöpfte aus der besten monastischen Tradition, sie ist reich an schönen Grundsätzen und zeugt für die praktische Begabung des Verfassers. Wie weit ihre Verbreitung war, ist nicht ersichtlich. Aber sicherlich hat die Regel einen Einfluß ausgeübt auf die späteren Mönchsbräuche. Denn die innere Einrichtung, wie

sie Isidor festlegt, hat sich später in den Klöstern des hl. Benedikt von Aniane und in Cluny eingebürgert und ist von dort aus Eigentum des gesamten benediktinischen Mönchtums geworden.

Neben Isidor stellt die spanische Hagiographie als zweite Leuchte den hl. Fruktuosus († 670). Was die monastische Geschichte angeht, so ist der Name des Fruktuosus zu nennen als eines Organisators des Mönchtums. Haben wir bei Leander und Isidor germanische Einflüsse kennengelernt, so darf die Regel des hl. Fruktuosus als eine germanische angesprochen werden. Neben die ägyptische, syrische, griechische, römische, irische tritt nun die germanische Form des Mönchtums. Bevor in Spanien die Goten mit dem Mönchtum in Berührung kamen und Germanen dort dieser Lebensform sich zuwandten, sind in Gallien Burgunder und Franken schon früher damit bekannt geworden und haben sich ihm angeschlossen. Aber während in Gallien die alten Formen des Orients beibehalten wurden oder man sich der irischen Art anschloß, ist in Spanien eine eigene germanische Gestaltung der monastischen Idee entstanden.

Das Spanien des 7. Jahrhunderts bietet das Beispiel eines regen kirchlichen Lebens. Wie die Synoden dieses kirchliche Leben kennzeichnen, so auf der andern Seite das Mönchtum. Es nahm eine bedeutende Stellung ein. Und sein Hauptförderer ist Fruktuosus, ein jüngerer Zeitgenosse des hl. Isidor, geworden. Er stammte aus vornehmem Hause. Sein Vater war höherer Offizier. Nach Vollendung seiner Studien wurde Fruktuosus Mönch und erbaute das Kloster Complutum. Scharenweise strömen ihm Schüler zu, und der junge Abt konnte Kloster um Kloster bauen. Eine wahre Wanderung setzte ein, ganze Familien gaben ihr häusliches Leben auf und zogen zum Kloster. Ähnlich wie in Irland wurde das Land mit Klöstern übersät. Fruktuosus war die Seele der Bewegung. Er schrieb zwei Regeln, in denen wir den Geist dieses Mönchtums kennen lernen. Auch nachdem er 657 Metropolit von Braga geworden war, blieb er der Verbreiter des monastischen Gedankens und starb 670 als der Vater eines neuen Mönchtums.

Zwei Regeln sind uns von ihm überliefert[15]. Die eine, die sogenannte Regel von Complutum, schrieb er als Abt dieses Klosters, und sie darf wohl als die Lebensweise auch anderer Klöster angesprochen werden. So eigenartig die Regel auch ist, so ist

doch die Benutzung der Regel Isidors unverkennbar. Die Regel ist für eine ganz eigene Art Menschen geschrieben. Es kommen die schlimmsten Vergehen vor: Böswilligkeit, Betrug, Hinterlist, Ungerechtigkeit, Zanken, Verleumden, Fluchen, Falschschwören, Lügen, Stehlen, Trunksucht, Sittlichkeitsvergehen, Widersetzlichkeit — all das ist möglich. Deshalb verlangt die Regel strenge Aufsicht, es wird niemand Vertrauen geschenkt. Selbst gegen den Abt müssen die Mönche gesichert sein[16]. Dementsprechend sind die Strafen hart und grausam: Fasten, Kerkerhaft, Fesselung, Entehrung, Entziehung der Rechte. Wer sich an einem Knaben vergeht, wird zuerst öffentlich gegeißelt, dann völlig kahl geschoren, von allen ins Gesicht gespieen, mit eisernen Ketten gefesselt, sechs Monate lang in den Kerker gesperrt und erhält in dieser Zeit wöchentlich nur dreimal am Abend etwas Brot; danach wird er noch für sechs Monate unter strengste Aufsicht gestellt, muß allein arbeiten, beten, darf mit niemand reden[17]. Diese Mönche stehen offenbar auf einer niedrigen Kulturstufe und müssen erst zu Menschen herangebildet werden. Das Kloster macht fast den Eindruck einer Strafanstalt.

Eine zweite Regel des Fruktuosus ist uns überliefert unter dem Namen der „Regula communis". Sie ist nicht eine Regel für ein Einzelkloster, sondern sie ist aufgestellt für einen Klosterverband. Ja sie ist gleichsam der Beschluß eines Generalkapitels, einer Äbteversammlung; sie legt die aufgestellten Grundsätze fest und wendet sich nicht an die Mönche, sondern an die Äbte, für die sie ein Protokoll der gefaßten Beschlüsse ist[18]. Sie gibt deshalb auch ihre Gesetze heraus mit der Formel: „placuit sanctae communi regulae"[19], was etwa bedeutet: Es hat der heiligen Versammlung gefallen. Diese Regel ist einzigartig in der gesamten Mönchsgeschichte. Ihre Voraussetzung sind die eigenartigen kirchlichen Verhältnisse im Gotenreiche. Das Land war durch Parteiwirren und Kriege zerrissen. Es herrschte eine große Unsicherheit im öffentlichen Leben, das Eigentum und die persönliche Sicherheit des Einzelnen waren beständig bedroht. Auf der andern Seite hatte aber die Kirche große Privilegien und Vorrechte. So war bei vielen der Drang, durch den Eintritt in das kirchliche oder klösterliche Leben den Bedrückungen zu entgehen, in Ruhe und Geborgenheit leben zu können. So gingen z. B. viele Greise, die schon über 70 Jahre alt waren, ins Kloster,

um hier ein sorgenfreies Alter zu haben. Aber noch verderblicher war die Sitte, daß ganze Familien und Sippen mit Männern, Frauen und Kindern sich klösterlich umgestalteten. Sie taten sich zusammen mit ihren Sklaven und Nachbarn, erbauten eine Kirche und nannten sich nun Kloster. Der bisherige Privatbesitz wurde Gemeinbesitz, man arbeitete für die Gemeinschaft, bildete eine große Erwerbsgenossenschaft, denn alle wollten leben. Es wurde aber nicht bloß gemeinsam gearbeitet, sondern man ging auch gemeinsam auf Raub aus. Bei Verteilung des Erworbenen oder Geraubten gab es leicht Streitigkeiten; die Geschädigten riefen ihre Verwandten oder benachbarte Grafen zu Hilfe, die nun mit Schwertern und Spießen ins „Kloster" kamen, und dann gab es blutige Kämpfe. Streit war an der Tagesordnung, zumal als Abt stets ein Kampftüchtiger und Streitbarer gewählt wurde. So boten diese „Klöster" ein äußerst trauriges Bild. Von einem Mönchtum konnte gar nicht die Rede sein. Wenn schon in Irland das Kloster eingebaut war in die Stammesverfassung, so war aber doch immer das spezifisch Klösterliche gewahrt. Das Kloster unterschied sich scharf von der Siedelung. Hier aber wurde der Versuch gemacht, nicht das Stammesleben klösterlich zu beeinflussen, sondern umgekehrt das Klosterleben in ein Sippenwesen umzugestalten. Ursprünglich lag dem Ganzen wohl ein religiöser Gedanke zu Grunde, und manche mögen diesen Schritt der Umwandlung ihres Hauses in ein Kloster aus religiösen Gründen getan haben, wie das Kapitel darüber selbst zugibt: aus Furcht vor der Hölle[20]. Aber was in einem Einzelfalle ein Ideal war, wurde bei der Vervielfältigung zu einer Plage und Unsitte. Nicht alle Familienmitglieder konnten auf der sittlichen Höhe stehen, nun plötzlich ein klösterliches Leben zu führen. So lagen hier tief bedauerliche Mißstände vor. Eigenartig ist nun, daß diese Art der Familienklöster nicht verboten wurde, sondern Fruktuosus nur eine Reform vornahm. Die Idee des Familienklosters behielt er bei, er traf nur Bestimmungen, um die Mißstände zu beheben. Er wandelte die Familien- und Dorfklöster in Doppelklöster einer regulären Observanz um, wie sie im Orient, in Gallien und England damals bestanden. So kann man Kapitel nach Kapitel durchgehen, ein jedes behandelt irgend einen Übelstand und gibt Richtlinien für eine Besserung der Zustände.
Zuerst wird die ungeregelte Gründung solcher Klöster durch

Priester oder Laien verworfen. Hierauf geht die Regel zu den Einzelfragen über: der Abtsbestellung, der Aufnahme usw. Die Eigenart dieses Klosterlebens zeigt das sechste Kapitel: Wie die Männer mit ihren Ehefrauen und Kindern ohne Gefahr im Kloster leben sollen. Wenn ein Mann mit Frau und Kindern kommt, so sollen sie sich allesamt in die Gewalt des Abtes begeben. Das eheliche Leben hört auf, desgleichen auch das Sorgen füreinander, was Kleidung und Nahrung angeht, ebenso jeglicher Verkehr, jedes Reden miteinander ohne Erlaubnis des Obern. Nur die kleinen Kinder dürfen, wie sie wollen, zu Vater und Mutter gehen. Für die Kinder sorgt ein eigener Cellerar, der keinen andern Dienst im Kloster versieht. Von Ostern bis Anfang Oktober essen die Kinder viermal am Tage, von da bis Anfang Dezember dreimal, von Anfang Dezember bis Ostern ist es dem Ermessen des Cellerars anheimgestellt. Er hat auch die Kinder zu unterrichten, für Sauberkeit des Körpers und der Kleider zu sorgen. Männer und Frauen wohnten getrennt, sie durften nicht im gleichen Hause, nicht unter demselben Dache wohnen, nicht den gleichen Speiseraum, das gleiche Gotteshaus haben. Aber sie wohnten doch nebeneinander. Es kam vor, daß sie den gleichen Acker bebauten[21]. Aber dann sollten sie getrennt arbeiten, strengste Aufsicht herrschte, jegliches Reden miteinander war verboten, nur die Psalmen durften gemeinsam gesungen werden. Wer allein mit einer Frau sprach, sollte öffentlich 100 Schläge erhalten, im Wiederholungsfalle in den Kerker gesperrt oder ausgestoßen werden. Man nahm auch alte Leute auf, aber alle, die Aufnahme finden wollten, mußten auf ihr Vermögen völlig verzichten, sie mußten alles den Armen schenken, nichts einem Verwandten, dem Fürsten, der Kirche, auch nicht dem Kloster. Jede Gelegenheit zu einem späteren Streite, in den der Eingetretene und damit das Kloster verwickelt werden konnte, sollte dadurch vermieden werden[22]. Ja man nahm auch ehemalige Sünder und Verbrecher auf[23]. Diese sühnten im Kloster ihre Schuld, ihnen war der Aufenthalt gleichsam die Kirchenbuße. Sie erhielten eigenes Essen, niemals Fleisch, Bier oder Wein. Ihre Kleidung war das Zilizium und ihr Lager eine einfache Streu. Sie waren Mönche zweiter Klasse. Das letzte Kapitel befaßt sich mit der Flucht eines Mönches. Niemand darf den Flüchtigen aufnehmen, man muß ihm nachjagen, ihn gefesselt heim-

führen. Gelingt es ihm, zu seinen Verwandten zu kommen, und verbündet er sich mit ihnen gegen das Kloster, so ist er mit ihnen auf ewig von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen. Kehrt er zurück, dann soll er wie „im Feuer geprüft" werden und an letzter Stelle seinen Platz finden.

Die Bestrafung ist hart und trägt volkstümlichen Charakter[24]. Der Fehlende wird in eine dunkle Zelle eingesperrt, nur am Abend erhält er ein halbes Brot und etwas Wasser, das nicht gesegnet wird. Seine Arbeit muß er im Zilizium verrichten, halbnackt und ohne Schuhe. Nach zwei oder drei Tagen wird ein Senior in seine Zelle geschickt, der ihn schmäht, ihm allerlei schlimme Schandtaten vorwirft. Dreimal wird diese Beschimpfung durch den Senior vorgenommen, um zu erproben, ob der Gefallene sich innerlich gedemütigt hat. Ist er stets geduldig geblieben, dann läßt ihn der Abt aus seiner Zelle hinauswerfen und schilt ihn vor allen Brüdern nochmals. Hat er auch diese Schmähung mit Geduld über sich ergehen lassen, dann ziehen alle zur Kirche. Hier muß der Sünder jeden fußfällig um Verzeihung bitten und wird dann vom Abte mit dem Friedenskuß wieder aufgenommen. Hat aber der Betreffende bei der ersten Beschimpfung Widerworte gegeben, den Abt oder die Brüder beschimpft, dann soll er solange im Kerker bleiben, bis man Zeichen der Besserung sieht. Ist er aber hartnäckig und in allem ablehnend, so soll man ihn vor die Gemeinde führen, ihm die Klostergewandung abnehmen und ihn mit Schimpf und Schande aus dem Hause jagen.

Noch eigenartiger erscheint dieses Mönchtum aber in dem Verhältnis von Abt und Mönchen, so wie sie in dem sogenannten Paktum dargelegt ist. Hier treten uns ganz neue Anschauungen entgegen, die in der übrigen monastischen Ideenwelt keine Parallele haben. Seit den Anfängen des Zönobitentums galt als erste und letzte Tugend des Mönches der Gehorsam. Aufgaben des Willens, Hingabe an die Person, in die Gewalt des Abtes war das Ideal. Der Abt ist Gottes Stellvertreter, hat unumschränkte Gewalt, nur Gottes Gericht ist die Schranke. Der Mönch gehorcht bei schwierigen, bei widrigen, ja bei unmöglichen Dingen, und wenn ihm Unrecht widerfährt. Ein Recht des Mönches gab es nicht, er hatte keine Rechtshilfe gegen seinen Obern. Schon in der Regel Isidors erscheint zwar die Mahnung zur Gerechtig-

keit und eine gewisse Überwachung durch die Senioren. Aber im Paktum des Fruktuosus haben wir eine vertragsmäßige Verfassung[25]. Abt und Mönche stehen als Parteien gegeneinander, einigen sich über gewisse Fragen, regeln ihre gegenseitigen Pflichten und Rechte. Es wird ein wirkliches Mönchsrecht geschaffen. Der alte Grundsatz der Zönobiten, daß man über nichts mehr ein Recht habe, nicht über seinen Leib, nicht über seinen Willen verfügen könne, ist hier aufgegeben. Der Befehl des Abtes findet seine Grenzen nicht an Gottes Gebot und Gottes Gericht, sondern am Rechte der Brüder. Dieser Pakt, der ursprünglich eine Gründungsurkunde war, dann eine Wahlkapitulation wurde, ist schließlich eine Profeßformel. Jeder eintretende Mönch schloß mit seinem Abte den Vertrag ab.

Nach einem Glaubensbekenntnis und einer Rechtfertigung des Mönchslebens folgte der Pakt, in dem genau die Rechte und Pflichten der beiden Parteien abgegrenzt werden. Die Rechte des Abtes sind: zu lehren, zu mahnen, zu schelten, zu befehlen, exkommunizieren, geißeln, besonders im Falle einer Verbindung mit Verwandten, einzusperren, den Übeltäter mit 72 Schlägen zu bestrafen und schließlich auszustoßen. Er hat also das Recht der Lehre, des Gebietens und Strafens. Demgegenüber stehen seine Pflichten: Er darf niemand ungerecht, stolz, zornig behandeln, nicht den einen lieben, den andern verachten, dem einen herrisch gebieten, dem andern schmeicheln. Auf der andern Seite geben sich die Mönche in die Hand des Abtes und geloben ihm Gehorsam in allem, was er gemäß der Regel, den apostolischen Vorschriften und den Satzungen der Väter gebietet, soweit ihnen Gott die Kraft gibt; sie geloben, nicht zu murren, nicht zu schmähen, nicht zu fliehen, sich nicht zu verbünden innerhalb des Klosters oder mit ihren Verwandten. Demgegenüber aber haben sie auch ihre Rechte: „concessa a Deo potestas", eine von Gott verliehene Gewalt. Wenn der Abt eine von seinen Pflichten nicht erfüllt, so können sie sich bei dem Dekan der Dekanie beschweren; dieser trägt dem Abt die Beschwerde vor; sie soll der Abt demütig anhören, seinen Nacken beugen und sich bessern. Tut er das nicht, dann haben die Mönche das Recht (potestas), sich an die übrigen Klöster zu wenden, oder an den Bischof, oder den Grafen, und diese zu rufen, damit sie eingreifen. Mit dem Schlußsatz ist die ganze Lage gekennzeichnet: „Wir wollen ge-

horsam sein in allem, wo es notwendig ist, und du sollst uns Christo makellos darbieten." Der Gehorsam ist hier nicht unbedingt. Es gibt nur einen Gehorsam in den Dingen, die sind gemäß der Regel, gemäß den Satzungen der Apostel, der Väter. Dem Einzelnen ist hiermit das Recht der Kritik gegeben. Er hat gegen seinen Abt eine höhere Autorität, und zwar nicht bloß die geschriebenen Gesetze, sondern eine lebende Macht, an die er sich wendet: den Präpositus der Dekanie oder gar die kirchliche und weltliche Gerichtsbarkeit. Der Abt hört auf, schlechthin die Autorität Gottes darzustellen. Er ist sie nur dann, wenn er sich an das geschriebene Gesetz hält. Der Mönch gehorcht nur in dem Notwendigen: „in omnibus quae oportet". Aber das Urteil darüber, ob etwas notwendig ist, das steht ihm zu, nicht dem Abte. Dazu kommt noch die Einschränkung des „Domino favente", so weit mir Gott hilft. Der Individualismus, den das Zönobitentum brechen wollte, ist hier mit in das Klosterleben eingeführt und geradezu rechtlich sanktioniert. Diese Mönche verpflichten sich nur zu einem bedingten Gehorsam. Ihnen steht zu das Recht der Beschwerde und damit das Recht des Einschreitens gegen die Autorität. An die Stelle der Glaubensauffassung, die im Abte Gottes Stellvertreter sieht, in seinem Befehl Gottes Willen annimmt, tritt hier eine rein menschliche Wertung des Verhältnisses von Abt und Mönchen. Nicht der Glaube, sondern das Recht ist entscheidend. An die Stelle des bedingungslosen Sich-Hingebens, wie es dem ägyptischen Mönche eigen, an die Stelle der unentwegten Pflicht dem Vater gegenüber, wie sie der Römer formulierte, an die Stelle der sklavischen Unterwerfung, wie sie bei den Kelten üblich war, tritt hier der kritische Gehorsam des Germanen. Diesem Gehorsam fehlt das religiöse Moment. Er sieht ab vom Glauben und ist damit in Gefahr, überhaupt den Boden des Mönchtums zu verlassen. Er macht Vorbehalte in Dingen, die solche Vorbehalte nicht kennen.

Überschaut man dieses gotische Mönchtum, so läßt sich sagen, daß das Mönchtum hier nicht so sehr Darstellung eines vollkommenen Lebens sein sollte, sondern dazu erst erziehen wollte. Die Anforderungen an den Eintretenden waren gering. Das Kloster wurde aber dadurch zur Besserungsanstalt, in der Schläge und Kerker eine Hauptrolle spielten. Jedoch ist diese Art des

Mönchtums zu früh wieder aus der Geschichte verschwunden, als daß sich ein abschließendes Urteil aussprechen ließe. Der Arabereinfall traf hier Kirche und Mönchtum empfindlich. Aber sicher ist, daß uns keine große Gestalten dieses Mönchtums überliefert sind. Es fehlen ihm die Heroen und Heiligen, was sonst jedes Mönchtum charakterisiert. Ohne Einwirkung ist es aber nicht geblieben. Seine Ideen haben später im benediktinischen Mönchtum mit der römischen Idee gerungen und sich Eingang zu verschaffen gewußt.

Viertes Kapitel

Die Ausbreitung des benediktinischen Mönchtums in England und im Frankenreiche

Die römischen Benediktinerklöster. Die Benediktiner in England. Missionierung. Das Leben in den Klöstern. Beda Venerabilis. Die Regel Kolumbans und Benedikts im Frankenreiche. Die Regel des Donatus. Die Regula Magistri.

Benedikt hatte seine Mönche eingeschlossen in das Monasterium, seinem Kloster die feste Mauer gegeben, daß kein Fremder hineinkomme, daß kein Mönch das Haus verlasse. Innerhalb der Umzäunung der Mauern sollte das Leben hinfließen in stiller Arbeit, in Gebet, in Abkehr von der Welt. Ob er an eine größere Verbreitung seiner Ideen gedacht hat, wissen wir nicht. Er hat jedenfalls in seiner Regel Bestimmungen erlassen, daß man sich richten solle nach der Lage des Ortes, nach dem Klima, nach dem Brauche des Landes, in dem die Mönche wohnen. Er hat also vorausgesetzt, daß seine Regel auch anderwärts beobachtet werden könne. In die Entwicklung von Montecassino griff zunächst äußere Gewalt ein. Etwa vierzig Jahre nach Benedikts Tod wurde das Kloster von den Langobarden geplündert und zerstört (580). Der Überfall scheint die Mönche überrascht zu haben, sie mußten in größter Hast fliehen, und nur zwei Gegenstände waren in ihren Händen, als sie, Hilfe und Obdach suchend, in Rom ankamen: der kostbare Kodex der Regula, den Benedikt selber geschrieben hatte, und der Krug, mit dem man den Mönchen ihren Anteil Wein zumaß. Wie vielen andern Mönchsfamilien wurden den Geflüchteten ein Haus und eine Kirche in der Hauptstadt zugewiesen und diesen Mönchen Benedikts gerade die

Lateran-Basilika. Hier mag Gregor, der ehemalige städtische Beamte und nun Diakon des Papstes, die Mönche kennen gelernt haben. Er war selber Mönch geworden und hatte auf seinen ehemaligen Landgütern Klöster eingerichtet. Bei dieser Unzahl von Mönchen, die damals aus dem Norden Italiens nach dem Süden vor den Langobarden flohen, war es ein leichtes, neue Klöster in Süditalien oder auf Sizilien zu gründen. Auch in der Hauptstadt Rom entstanden zahlreiche Klöster. Gregor selbst gründete St. Andreas auf dem Cölius. Das damalige kirchliche Leben Roms erhielt wohl durch die Mönche sein äußeres Gepräge. Der Gottesdienst in den Basiliken, selbst an der ehrwürdigen Lateran-kirche, wurde abgehalten von Mönchen, denen gegenüber die weltlichen Kleriker zurücktraten, was sich auch bald in den Papstwahlen äußerte, als mit Gregor I. die Reihe der Mönchspäpste begann. Im Laufe des 7. und 8. Jahrhunderts mehrten sich die römischen Klostergründungen, und an etwa 60 Basiliken versahen die Mönche den feierlichen Gottesdienst; ja zuweilen hatte ein Kloster mehrere Basiliken zu bedienen. Ohne Zweifel war das Leben dieser Mönche verschieden von dem, das auf Montecassino üblich gewesen war. Die Handarbeit mußte von selber mehr und mehr zurücktreten, da es ja an der notwendigsten Voraussetzung fehlte, dem Besitz von Land, Mühle und Werkstätten. Vielmehr trat an die Stelle der Handarbeit der Chordienst, das Studium des Chorals und der Wissenschaften.

Benedikt lebte unter seinen Mönchen weiter als der große Patriarch, als die überragende Erscheinung, als der Trost in der harten Zeit des Exils. Man tröstete sich mit dem Gedanken, daß der Heilige das Schicksal seines Klosters vorausgesehen habe, daß niemand den Tod gefunden hatte. Aber wie sie Benedikts Gedanken lebten, ob bei der äußern Veränderung auch schon eine Abänderung seiner Ideen eingetreten war, darüber ist uns nichts bekannt. Die Katastrophe von 580 hatte aber das Gute, daß Benedikts Gedankenwelt nun in Rom näher bekannt wurde und seine Mönche mit dem Apostolischen Stuhle in enge Beziehung traten. Hier in Rom sollten sie ihre erste große historische Stunde erleben. Hier erhielten sie eine Aufgabe und mit dieser Aufgabe auch den Weg in die Geschichte gewiesen. So ist es eigenartig, daß wir die ersten Benediktinermönche nicht kennen lernen in der Einsamkeit des Klosters, sondern auf dem

Felde apostolischer Tätigkeit. Papst Gregor hatte seit langem den Gedanken, das Volk der Angelsachsen in die Kirche einzuführen. Sein erster Plan war gewesen, junge Angelsachsen im Alter von 16 und 17 Jahren auf den Sklavenmärkten in Gallien aufzukaufen, sie in Klöstern heranbilden zu lassen und diese dann als Missionare zu ihrem Volke zu senden. Er gab diesen Plan auf und sandte im Frühjahr 596 zur Missionierung den Abt Augustinus mit etwa vierzig Mönchen. Sie sollten in England den Glauben predigen.

Ihrem eigentlichen Berufe nach waren die Mönche bestimmt für die Zelle und das Gotteshaus und nicht für die äußere Tätigkeit. Aber wenn Gregor sich nach Helfern umsah, so konnte er nur die Mönche senden. Es war zudem nichts völlig Ungewohntes, daß Mönche den Glauben predigten. Ja fast überall, wo seit dem 4. und 5. Jahrhundert eine Ausbreitung des Glaubens sich feststellen läßt in den Randländern des alten Imperiums, sind die Mönche am Werke beteiligt, vor allem auch im Orient, wo selbst die Säulensteher den christlichen Glauben den Heiden verkündeten. Im Abendland begegnen einzelne Mönche gleichfalls schon früh als Wanderprediger, wie denn vor allem die Iren, die auch schon in Gruppen diesem Werke in der Liebe zu Christus dienten.

Es ist vielleicht die eigenartigste Sendung gewesen, die jemals erfolgt ist, um ein großes Missionswerk in einem fremden Lande zu beginnen. Diese Mönche zogen nicht hinaus in der Begeisterung für ihre Aufgabe, und am wenigsten ihr Führer Augustinus. Es waren Mönche, gewohnt an das stille, geregelte Leben; nur der Gehorsam, nicht ihr eigenes Wollen führte sie hinaus. Und ihr Abt und Führer war ein Mann, der ängstlich genau der Tradition und dem geschriebenen Gesetze lebte. Keiner der Hinausziehenden kannte auch die Sprache des Volkes, dem sie predigen sollten. Aber die Stärke dieser Missionare lag in der Gemeinschaft. Hier zogen nicht einzelne Missionare aus, hier siedelte ein Kloster nach England über. Was missionieren sollte und was auch tatsächlich missioniert hat, waren nicht die einzelnen Mönche, sondern das war das monastische Leben. Die Missionsarbeit bestand nicht in erster Linie in Unterweisung, in Belehren, sondern im Bauen von Klöstern, in feierlichem Gotteslob. Als singende Beterschar, so sahen die staunenden Angelsachsen zum ersten Male die römischen Benediktinermönche. Und wer die

Annalen der jungen angelsächsischen Kirche bei Beda nachliest, die zugleich die Annalen der ersten angelsächsischen Benediktinerklöster sind, der wird finden, daß hierin einen breiten Raum einnehmen die Sorgen der Äbte und Mönche für die Ausstattung der Kirchen und noch mehr für den stilgerechten Gesang. Ja, die angelsächsische Missionsgeschichte liest sich stellenweise wie eine Propagandaschrift für den römischen Choral. Die Liturgie der Mönche hat England zum Glauben geführt, und bis heute hat ja England diese Liebe zur Liturgie als unverlorenes Erbe bewahrt. Über die Anfänge der Mission hat Beda geschrieben: „Sie begannen das Leben der Urkirche nachzuahmen; sie beteten, wachten, fasteten und predigten das Wort des Lebens, soweit sie es vermochten.“[1] Es war eine glückliche Fügung, daß die erste Kirche der Mönche eine alte Martinus-Basilika war aus früherer Zeit. So begannen sie ihre Liturgiefeier in der Kirche des Patrons von Montecassino, in der Kirche des Lieblingsheiligen ihres erhabenen Patriarchen Benedikt. „Dort kamen sie zusammen, sangen die Psalmen, beteten, hielten die Meßfeier, predigten und tauften.“[2] Immer wieder betont Beda, daß es an erster Stelle das Leben der Mönche war, was die Angelsachsen gefangen nahm. Es darf bei dieser englischen Mission auch nicht vergessen werden, daß ebensowenig wie Einzelne missionierten, man sich auch nicht an die Einzelnen, sondern an das Volk, an den Stamm bzw. den König als das Haupt wandte, daß auch fast überall die einzelnen Reiche in ihrer Gesamtheit zum Glauben übertraten und so ein Umherziehen der Missionare auch überflüssig war[3]; und nicht darf vergessen werden, daß die irischen Mönche bei dem Glaubenswerk in England einen großen Anteil haben. Nur Kent und Sussex verdanken den Benediktinern ihren Glauben. Essex und Nordhumbrien, wo sie zuerst auch Erfolge hatten, fielen wieder ab, und ihre Wiederbekehrung erfolgte nicht durch die Benediktinermönche; die Missionsarbeit vollzog sich also auf einem verhältnismäßig kleinen Gebiete. Nicht der Missionar ist der Typ des angelsächsischen Mönches, sondern der Gelehrte. Diese angelsächsischen Mönche stellen keine Missionsgesellschaft im modernen Sinne dar. Das Hinausziehen in die Fremde war Sache einzelner Berufener und lebte als Tradition bei einzelnen Klöstern. Aber auch diejenigen, die hinauszogen, gingen stets mit ihren Gefährten. Wilfrid, Willibrord,

Bonifatius sind nicht denkbar ohne den Kreis der Brüder, mit denen sie auf ihren Wanderungen die Psalmen singen.

Es beginnt nun in England die Bedeutung der benediktinischen Klöster für die Umgebung und das umwohnende Volk. Daß die Klöster bei den Angelsachsen so schnell volkstümlich wurden im wahren Sinne des Wortes, dazu hat ohne Zweifel beigetragen das irische Mönchtum, das mit all seinen Einrichtungen im Volkstum verwurzelt war und das sich nie auf das Kloster beschränkte trotz all der weltflüchtigen Tendenzen, die in ihm so stark vertreten waren. Was die irischen Klöster in Irland waren und was sie auch auf englischem Boden schon wurden, die Zentrale des kirchlichen und kulturellen Lebens, das wurden nun die benediktinischen Abteien. Allen voran Canterbury. Während in Italien die Gedanken an das nahe Weltende in kirchlichen Kreisen eine Abkehr von weltlichem Wissen brachten, erblühte hier in England weltfreudiges wissenschaftliches Leben. Und dessen Träger sind die Schüler Gregors I., desselben Mannes, der nicht häufig genug vom kommenden Ende und der Nichtigkeit der Welt sprechen konnte.

Die Persönlichkeiten, die uns als die Träger des monastischen Gedankens in England begegnen, gehören zu den liebenswürdigsten Gestalten der benediktinischen Geschichte, und sie haben teils selber ihr Bild der Nachwelt überliefert, teils liegen uns von ihrem Leben anziehende Schilderungen vor. Neben Canterbury wurde im Norden in Nordhumbrien Kloster Ripon ein Mittelpunkt des geistigen Lebens, das Wilfrid begründete, der als erster die Regel des hl. Benedikt in Nordhumbrien einführte[4]. 634 als Sohn eines Edeling geboren, hatte er seinen ersten Unterricht in einem irischen Kloster erhalten. Zu seiner weiteren Ausbildung begab er sich mit Benedikt Biscop nach Rom und kam von dort zurück als begeisterter Freund der römischen Bräuche. Mit Hilfe seines fürstlichen Freundes Altfrid gründete er das Kloster Ripon, wurde hier Abt und Bischof von York. Sein Leben war nun der stete Kampf um die Einführung der römischen Bräuche. Aber es war ihm nicht vergönnt, sein Werk in Ruhe zu begründen. Seine impulsive Natur hielt ihn nie lange an einem Orte und an einem Werke. Vieles hat er geleistet, noch mehr begonnen und geplant. Die meiste Zeit seines Lebens verbrachte er im Exil oder auf Reisen, um sein Recht zu suchen. Die heilige Äbtissin Edeltrud

war seine mütterliche Freundin, die dem geplagten Manne zuweilen Rast und Erquickung bot. Im Jahre 710 starb Wilfrid und fand erst nach seinem Tode die Ruhestatt seines Klosters wieder. Ganz anders als Wilfrid ist sein Freund und Reisegefährte Biscop († 690), der Gründer der Klöster von Jarrow und Wearemouth. Auch er war der Freund der römischen Observanz, aber er baute und arbeitete, ohne zu streiten. Auch er war viel auf Reisen und Fahrten, aber um Bücher zu sammeln, um Arbeiter zu werben. Wilfrid baute Ripon auf als wundervolles Bauwerk, Biscop Wearemouth als großartige Bibliothek. Und diesen Stolz, eine Bibliothek zu haben, bewahrten auch die folgenden Äbte. Und in dieser Luft wuchs der junge Beda auf († 735), dem wir die Kenntnis von dem Klosterleben in England verdanken[5]. Er wurde geboren im Gebiete des Klosters von Jarrow und kam als Knabe von sieben Jahren in das St.-Paulus-Kloster, das damals Abt Ceolfrid leitete. Die große Pest von 660 raffte im Kloster alle dahin, und vom Mönchschor blieben nur übrig der Abt und der Knabe Beda. Sie beide sangen nun das heilige Offizium, die ersten acht Tage mit Auslassung der Antiphonen und Responsorien; aber dann sangen sie beide das ganze heilige Offizium, so wie früher mit der gesamten Brüderschar. Und sie harrten aus, bis es dem Abte gelang, wieder Brüder zu sammeln, damit sie teilnähmen am göttlichen Dienste[6]. Aber hier sehen wir, wie lebendig in diesen Klöstern Benedikts Wort lebte: dem Gottesdienst nichts vorziehen. Und wir verstehen Bedas begeisterte Liebe zum Gotteslob, die ihn bei all seiner Arbeit in der Schule und in der Bibliothek nie im Chore fehlen ließ. Zu Wearemouth und Jarrow kam als vierter Brennpunkt geistigen Lebens Malmesbury, dem der hl. Aldhelm seine Bedeutung gab, und ferner Lindisfarne, das aus einem Kloster irischer Observanz eine Stätte benediktinischen Lebens wurde und eine Schule und ein Kulturzentrum ersten Ranges blieb. Die Zahl der Klöster mehrte sich außerordentlich rasch, sie erhielten durch Landanweisung vonseiten der Könige und Grafen einen bedeutsamen Besitz. Sie nahmen zum Teil die Stelle der bischöflichen Kathedrale ein, und Beda begrüßte es, wenn die Mönche aus ihrer Mitte den Bischof und Abt wählten[7].

Die Mönche, die hier lebten, schrieben und wirkten, kennen wir genau, und Beda hat sie uns geschildert mit all ihren feinen

Zügen, ja mit ihrem Äußern, wobei er nicht die Augen und die Stimme vergaß. Was wissen wir aber von ihrem Mönchtum, von dem monastischen Leben, von der Art, wie sie das benediktinische Ideal sahen und in ihren Klöstern verwirklichten? Hier sind wir weniger unterrichtet. Die angelsächsischen Mönche lebten noch zu stark in der lebendigen Tradition, wie sie ihnen von Rom kam, als daß sie darüber reflektierten und ihnen Benedikt und seine Gedanken zum Problem wurden.

Was ihr Verhältnis zu St. Benedikt und seiner Regel angeht, so müssen wir feststellen, daß ein eigenes benediktinisches Bewußtsein noch nicht existiert. Man bezeichnet sich nirgends als Benediktiner, spricht auch nicht von „unserem Vater Benediktus". Im Vordergrund des Denkens steht die Zugehörigkeit zum Mönchtum. Monachus und Servus Dei oder Servus Christi sind die Namen, mit denen man sich nennt. Den keltischen Mönchen mit ihrer scharf ausgeprägten Observanz, ihrem starken nationalen Bewußtsein begegnet man als Brüdern. Nicht die Regel ist der Unterschied, der eine Trennung und Spannung hervorruft, sondern die Tonsur, die Osterfeier, der Meßritus. Aber ihr Mönchtum wird als gleichwertig angesehen. Noch ist das Mönchtum eine einzige große Familie, innerhalb deren das einzelne Kloster seine eigene Regel und seine eigene Observanz nach Gutdünken des Abtes haben kann. Beda spricht vom hl. Benedikt einfach als dem großen Abt Benedikt, wie er von irgend einem andern Heiligen der Vergangenheit berichtet. Man spürt keine besondere Beziehung zu dem Abte von Montecassino. Man hatte die Regel des hl. Benedikt als die Grundlage des monastischen Lebens. Man berief sich auf den Abt Benedikt als eine Autorität[8]. Vor allem wird die Freiheit der Abtswahl mit Berufung auf die Regel Benedikts verlangt[9]. Von Wilfrid wird ausdrücklich berichtet, daß er als erster die Regel Benedikts in Nordhumbrien einführte[10], und in seiner Verteidigungsrede führt Wilfrid diese Tatsache eigens als eine seiner Taten an[11]. Die Regel Benedikts bestimmte aber nicht allein das Tun und Leben im Kloster. Benedikt Biscop ist viel umhergereist, um die Gewohnheiten der Klöster kennen zu lernen. Und bei seinem Tode ist für ihn ein Hauptmotiv, das die Brüder bestimmen soll, die Regel des Hauses zu beobachten, daß sie aus 17 Regeln anderer Klöster zusammengestellt ist[12]. Also nicht der Hinweis auf die eine Autorität des

Bild 4. Subiaco, Sacro Speco.

Bild 5. Subiaco, St. Scholastika.

hl. Benedikt, sondern auf die Autorität vieler Väter soll Eindruck auf die Brüder machen. Etwas Ähnliches berichtet der Biograph des hl. Cuthbert. Er führte in Lindisfarne eine Regel ein, „die wir bis heute mit der Regel des hl. Benedikt beobachten“ [13]. Aber dies hindert nicht, daß wir es mit wahrem benediktinischen Mönchtum zu tun haben. Die Regel, die vorgelesen und den Brüdern erklärt wurde, damit sie danach ihr Leben einrichteten, war die Regel Benedikts [14]. Die andern „Regeln“, die auch bekannt waren, die auch beobachtet wurden, waren also benutzt worden, um die Dinge zu regeln, in denen die Regula keine festen Normen aufgestellt hatte. Es ist daher das gleiche, was wir in der gesamten benediktinischen Geschichte beobachten, daß neben der Regel die Gewohnheiten sich herausbilden, und zwar durch Übernahme von Bräuchen, die die Äbte in andern bedeutenden Klöstern kennengelernt haben; oder auch Bestimmungen der Regel werden ausgelegt und gedeutet nach dem, was anderwärts in Übung ist.

Im Mittelpunkt des klösterlichen Lebens steht das Gotteslob. Das Kloster ist da für die Kirche, die Mönche sind die Sänger des Gotteshauses. Überall begegnet uns diese erste Sorge für den prachtvollen Ausbau und die reiche innere Ausstattung der Kirche. Alle Werke der Kunst stehen nur im Dienste des Gotteshauses. Hierzu holt man die Maurer, die Architekten, die Glasarbeiter, die Goldschmiede. Den Mittelpunkt des Tageslebens bildet die Feier des Gotteslobes. Daß das Gotteslob nicht verstumme, ist die heiligste Sorge in den Klöstern. Auf seiner letzten Romfahrt, die seine Todesfahrt wurde, ließ Abt Ceolfrid keinen Tag vergehen, ohne mit den ihn begleitenden 80 Brüdern die kanonischen Tagzeiten zu singen, und hielt es so bis drei Tage vor seinem Tode [15]. Beda wollte bei all seiner Arbeit nie im Chore fehlen, und bis zu seinem Ende sang er die Psalmen [16]. Abt Biscop, der in dreijähriger Krankheit dahinsiechte, ließ während des feierlichen Gottesdienstes stets einige Brüder zu sich auf das Krankenzimmer kommen, und, in zwei Chöre geteilt, sangen diese Brüder in seiner Gegenwart die Tagzeiten, und er sang mit, soweit seine Kräfte dazu ausreichten [17]. So sind diese Mönche gewandert, so haben sie gearbeitet, so sind sie gestorben, den Psalmengesang auf den Lippen. Hierin sind sie die echten Söhne Benedikts. Um die feierliche Ausgestaltung des Chordienstes

war man eifrigst besorgt. Aus Rom selber, aus den Reihen der päpstlichen Kapelle, holte man sich die Lehrer zur Ausbildung der jungen Mönche im Choral. Benedikt Biscop nahm aus Rom den Abt Johannes mit, der in Wearemouth die römische Gesangesweise lehrte und auch die Zeremonien und Bräuche, wie sie an den einzelnen Festen in Rom üblich waren. Er legte all das auch schriftlich nieder in einem Rituale, und viele Klöster ließen sich dieses Buch in Wearemouth abschreiben; zahlreiche Äbte schickten Mönche zu ihm, daß er sie ausbilde, oder ließen ihn in ihr Kloster bitten, damit er auch bei ihnen Unterricht in Gesang und Zeremonien erteile[18]. So wurde mit dem Mönchtum die römische Liturgie hinausgetragen, und es waren nicht ihre eigenen monastischen Bräuche, für die diese Benediktiner stritten, sondern es war die Liturgie und der Gesang der römischen Mutterkirche, für die sie eintraten und wirkten. Das Opus Dei ist also bei diesen Benediktinern der Regula entsprechend. Wie verhält es sich nun mit der Stellung zur Arbeit, im besondern zur Handarbeit, der ja Benedikt einen großen Teil des Tages einräumt? Ist sie noch in Übung in den Klöstern, oder hat sich hier schon eine Abkehr von den Forderungen des Gesetzgebers herausgebildet? Die Handarbeit bestand ohne Zweifel noch in den englischen Abteien als reguläre Übung. Aber sie war nicht mehr eine Übung, die für die Gesamtheit der Mönche in gleicher Weise verpflichtend war. Es begann schon eine Arbeitsteilung einzutreten, wie sie in manchen irischen Klöstern Sitte war und wie uns etwa in der Vita Kentigerns berichtet wird, daß der Heilige die dreihundert ungebildeten Brüder bestimmte, die Äcker zu bestellen und das Vieh zu hüten, daß aber die gebildeten Brüder dem Chordienst zugewiesen wurden. Nach Beda waren die Brüder in Wearemouth beschäftigt auf dem Felde, in der Schmiede, in der Scheune, beim Besorgen des Viehes, im Garten, in der Küche[19]. Abt Ceolfrid war, bevor er Abt wurde, in der Bäckerei tätig, er hatte sich dort auf das Priestertum vorbereitet und dabei das Amt des Priors bekleidet[20]. Aber daß dieses Arbeiten nicht allgemeine Übung war, zeigt eine Erzählung Bedas[21]. Der erste Beamte der Königin Edeltrud, Owin, verließ die Welt und begab sich ins Kloster Laestingaeu. Mit Axt und Beil kam er ins Kloster. „So zeigte er an, daß er nicht ins Kloster gehe, um auszuruhen, sondern um zu arbeiten. Und das

bewies er auch im Werke; denn da es ihm weniger lag, sich mit dem Studium der heiligen Schriften zu befassen, so gab er sich um so eifriger der Handarbeit hin.... Während die Brüder drinnen im Kloster studierten, ging er hinaus und arbeitete, wo es etwas zu tun gab." Aber auch diese Brüder, die ein Handwerk ausübten, gehörten zu dem Chor der Mönche. Mit Bedauern stellt Beda fest, daß es in einem Kloster in Nordhumbrien einen Mönch gab, der ein ausgezeichneter Schmied war, der den ganzen Tag in seiner Werkstatt eifrig arbeitete, aber nie zum Chorgebet in der Kirche erschien, auch nicht zur gemeinsamen Lesung. Oft wurde er deswegen getadelt, aber die Obern ließen es hingehen, weil sie ihn wegen seines Handwerks notwendig brauchten. Er starb zur Strafe ohne den Empfang der Sakramente und wurde vom kirchlichen Begräbnis und den Fürbitten ausgeschlossen[22]. Es hatte sich also der Grundsatz Benedikts durchgesetzt, daß ein jeder seiner Anlage entsprechend beschäftigt werden solle und, was er für den Sonntag bestimmt hatte, daß die Brüder, die nicht studieren wollen oder es nicht können, eine leichte Beschäftigung erhalten, damit sie nicht müßig seien, dies hatte sich als allgemeine Regel herausgebildet für das Gesamtleben. Wenn ein Abt oder ein Gebildeter sich an der Handarbeit beteiligte, dann galt dies als ein Zeichen besonderer Demut[23]. Beda selber nennt unter den Übungen seines Lebens nie die Handarbeit; er leistete das Pensum servitutis im Lehren, Schreiben und Diktieren[24]. Hierin unterschied sich das benediktinische Mönchtum von dem iro-schottischen, in dessen Leben die Handarbeit einen viel größeren Raum einnahm, und die im Prinzip wenigstens für alle ohne Ausnahme verpflichtend war; berichtet doch Beda staunend von Bangor, daß dort alle Mönche von der Arbeit ihrer Hände lebten[25].

Viel mehr als durch die Handarbeit wurde das klösterliche Leben der angelsächsischen Mönche bestimmt durch die Beschäftigung mit den Wissenschaften. Die Bibliothek, die nach Benedikt zu den Räumlichkeiten des Klosters gehört, ist besonders geehrt. Die Äbte setzten ihren Ruhm darein, Bücher zu sammeln. Benedikt Biscop, Ceolfrid, Easterwean leben fort als Freunde der Bibliothek. Um Reliquien und Bücher zu erwerben, reiste man nach Rom. Am höchsten geschätzt waren die Handschriften der Heiligen Schrift, und in Wearemouth besaß man drei der Vulgata

und eine der Itala[26]. Wie das Kloster identisch war mit einer großen Bibliothek, so war es auch identisch mit einer Schule. In den Schulen wurde zunächst der eigene Nachwuchs herangebildet, wie es schon seit Pachomius und Basilius Sitte war. Und so war es auch in Montecassino weiter geübt worden, wo Benedikt selber sich die Ausbildung der Jugend ja vorbehalten hatte. Beda, der mit sieben Jahren ins Kloster kam, erhielt seine Ausbildung von dem Mönche Trumbert aus Laestingham[27]. Beda selber wurde dann Lehrer an der Schule, und es war ihm eine Lust zu lehren, ja bis zu seinem Tode wollte er unterrichten, und die Schüler kamen zu ihm in die Krankenzelle, um die Lektionen zu hören[28]. Er nahm freudigen Anteil an ihren Fortschritten und ihrem Aufstieg in den Wissenschaften, und es machte ihm eine besondere Freude, diejenigen in der Wissenschaft glänzen zu sehen, die er einst als kleine Knaben unterrichtet hatte[29]. Wohl unter dem Einfluß der irischen Gewohnheiten, deren Klöster für den Stamm überhaupt die Bildungsstätte waren, wurde es auch in den Benediktinerklöstern Brauch, Knaben für den Unterricht aufzunehmen, auch wenn sie nicht für den Mönchsstand bestimmt waren, und dies besonders an den Klöstern, die zugleich wie in York und Canterbury Bischofssitze waren und als solche schon eine Beziehung zum Volke hatten.

Will man sich eine Anschauung bilden von dem geistigen Niveau dieser angelsächsischen Klöster, so genügt ein Blick in die Geistesarbeit Bedas, der seine gesamte Ausbildung im Kloster erhalten und auch selber andere Mönche für ihren Beruf herangebildet hat. Bedas Bildung umfaßte das gesamte Gebiet des damaligen Wissens. Bei aller historischen Akribie war sein Blick aber keineswegs eingeengt und einzig hingerichtet auf historische Dinge, sondern mit der gleichen Liebe und der gleichen Gründlichkeit widmete er sich mathematischen und theologischen Fragen. Seine Werke zerfallen in grammatikale, mathematisch-naturwissenschaftliche, historische und theologische. Zur ersten Klasse gehört seine Schrift über die „Orthographie", ein Lexikon zum Schulgebrauch, in dem die Wörter nach Sinn und Bedeutung erklärt, ihre Anwendung und zum Teil auch ihre grammatische Behandlung angegeben wird. Die mathematischen sind entstanden aus dem Streit um den Ostertermin. Es sind die Schriften „De temporibus" und „De temporum ratione", in denen er sein

System einer christlichen Chronologie aufstellt. Der Naturkunde gehört sein Werk „De rerum natura“ an, das eine Darstellung über die Entstehung der Welt und eine Beschreibung des gesamten Kosmos geben will. Am bedeutsamsten sind Bedas historische Schriften: die angelsächsische Kirchengeschichte, seine Heiligenleben und sein Martyrologium. Die Kirchengeschichte ist mit das vorzüglichste Werk mittelalterlicher Geschichte, ausgezeichnet durch die quellenmäßige Darstellung, die teils auf mündlichen Berichten, teils auf Briefen und Akten, teils auf eigenem Erleben der Tatsachen beruht und in den meisten Fällen die Quelle angibt, aus der das Berichtete entnommen ist. Neben diesem großen Werke, das die Geschichte seines Volkes behandelt, steht die Geschichte seines Klosters, ein reizvolles intimes Werk mit feiner Charakterisierung der Menschen und anschaulichen Schilderungen, umweht vom Hauche der Liebe zum Kloster und seinen Äbten. Es ist die erste Klostergeschichte des Abendlandes, die wir besitzen. Neben diesem tritt zurück das Leben des hl. Cuthbert, in dem er sich auf die Berichte der Mönche von Lindisfarne verläßt und ohne Kritik deren Wundererzählungen überliefert, während die Geschichte seiner Äbte von Wunderanekdoten völlig frei ist. Als historische Arbeit kann auch gelten Bedas Martyrologium, das Verzeichnis der Feste des kirchlichen Jahreskalenders. Die theologischen Schriften Bedas gehören alle der Exegese an und umfassen fast alle Bücher des Alten und Neuen Testaments, und dazu kommen eine Reihe von Homilien, die an bestimmten Festtagen gehalten wurden. In der Exegese folgte Beda den Vätern, vor allem Ambrosius, Augustinus, Hieronymus und Gregor und zog die allegorische Erklärungsweise vor. Seine Belesenheit und Vertrautheit mit dem alten christlichen und auch heidnischen Schrifttum ist außerordentlich. Seine klare, durchsichtige Schreibart, frei von allem Schwulst und rhetorischem Kunstwerk ist nicht der letzte Vorzug seiner Schriften und unterscheidet ihn angenehm von seinem Zeitgenossen Aldhelm. Bei all seiner Gelehrsamkeit blieb Beda der bescheidene, heilige Mönch. Die Bitte um den göttlichen Beistand, die Bitte um das Gebet des Lesers, des Adressaten für ihn, den Unwürdigen, der Lobpreis Gottes begegnen immer wieder in seinen Schriften. Sein ganzes Sein ist im Göttlichen verwurzelt und ist ein Warten auf das Kommen Gottes. Schrieb

Beda auch seine Werke in der lateinischen Sprache, so hat er auch die heimische Sprache nicht vernachlässigt. Und in seiner letzten Krankheit, die ihn zum Tode führte, war er noch damit beschäftigt, Übersetzungen ins Angelsächsische zu fertigen, und der Tod holte ihn in die von ihm ersehnte ewige Heimat, als er den letzten Satz der Übersetzung des Johannes-Evangeliums diktiert hatte. Seinen Tod, der am 29. Mai 735 erfolgte, hat sein Schüler, der nachmalige Abt Cuthbert von Jarrow, beschrieben in einem Briefe, aus dem das Bild der Größe und Heiligkeit Bedas bei der rührenden Einfachheit des Stiles in wundersamem Glanze aufleuchtet, aber auch die ganze Verehrung und Liebe, die der Meister bei den Seinen im Leben gefunden.

So sieht man aus Bedas Leben und Schriften, wie in den frühen angelsächsischen Klöstern die Vereinigung von Aszese und Kultur gefunden war, die sich für diese Mönche nicht ausschlossen, nicht im Gegensatz standen, keine Spannung bedeuteten, sondern wie beide nur das Suchen nach Gott darstellten, wie sie beide Gottesdienst waren.

Fragen wir im Anschluß hieran, welche Stellung die Aszese im engeren Sinne in diesen Klöstern hatte, wie die Mönche zu der Kasteiung des Körpers standen. In der Geschichte der Äbte weiß Beda nichts von Strengheiten zu berichten. Sein Kloster kannte keine andere Aszese als diejenige der Maßhaltung, wie sie in Benedikts Regula gelehrt wird. Das stete Fasten, Beten oder Arbeiten ohne Unterbrechung wird von ihm abgelehnt[30]. Bedeutsam ist die Stellung Bedas zu Reichtum und Armut, die uns zeigt, wie in den Klöstern über Besitz und Mangel gedacht wurde. Der Besitz des Geldes, des Reichtums ist nicht zu verwerfen, wohl aber die Hingabe der Seele an ihn; zwischen Geld besitzen und das Geld lieben ist ein großer Unterschied[31]. Der Vorzug des armen Lazarus ist nicht seine Armut, sondern seine Tugend, und der Reiche findet seine Verdammung nicht wegen seines Reichtums, sondern wegen seiner Hartherzigkeit[32]. Dem entspricht es ganz, wenn die angelsächsischen Klöster großen Besitz an Land und Leuten haben, wenn sie im Gegensatz zu den armen Holzhütten der irischen Mönche große Steinbauten errichteten und große Summen für Kirche, Haus und Bibliothek verwandten. So zeigt das monastische Leben in England ohne Zweifel das Bild eines edlen Menschentums, das allen Gaben der Natur ein

feines Verständnis entgegenbringt. So ist denn auch vor allem anziehend das Verhältnis der Mönche untereinander, das weit entfernt ist von der Art, wie etwa in den pachomianischen Klöstern der Verkehr sich abspielte, wo oft im Mitbruder mehr eine Gefahr als eine Hilfe gesehen wurden. Niemand kann ohne Ergriffenheit den Abschied des Abtes Ceolfrid von den Seinen[33] oder die letzten Tage der Äbte Benedikt Biscop und Sieg-frid[34] lesen. Die Mönche betrachteten sich als wahre Brüder, geeint durch die Liebe zum Abte, in dem der Vater verehrt und geliebt wurde[35]. Alle waren eine einzige Familie. Die Bildung der Einzelnen, ihre gelehrte Tätigkeit ließ keinen Riß in der Gemeinde aufkommen. Keiner soll den ungebildeten Bruder verachten; wenn er auch weniger weiß, so ist er doch deshalb nicht auch weniger geeignet zur Tugend[36].

Einen Klosterverband gab es nicht. Wohl bestanden zwischen den einzelnen Klöstern Beziehungen, war gegenseitige Hilfe beim Austausch von Mönchen, bei der Aufnahme zur Ausbildung, bei der Entleihung von Büchern möglich und in Übung. Aber jeder Abt war selbständig, und um diese Selbständigkeit zu sichern gegenüber den Fürsten und Bischöfen, begann in England die Unterstellung des Klosters unter den Schutz des Papstes, d. h. die Exemtion, die später allgemein werden sollte.

Als Beda 735 starb, stand das Leben in den Klöstern in seiner höchsten Blüte. Sie waren durchweg Zentren des regsamsten geistigen Lebens. Die Schäden, die er in seinem Briefe an Bischof Egbert aufzählt, betreffen nicht so sehr die wirklichen Klöster, als vielmehr jene Scheinklöster, die von den Fürsten eingerichtet wurden, die aber in ihren Räumlichkeiten nicht Mönche oder Nonnen, sondern Familien beherbergten. Aber die Blüte des angelsächsischen Mönchtums hat doch nicht lange die Zeit Bedas überdauert. Der Schwerpunkt des geistigen und religiösen Lebens drehte nun hinüber zum Festland, d. h. er wurde von den angelsächsischen Mönchen nach dem Festland hinüber verlegt. Denn wenn nun das Frankenreich an die Stelle Englands trat, so war dies nicht so sehr die Frucht der Arbeit fränkischer, deutscher Mönche, sondern das Verdienst der Angelsachsen, die in der Liebe zu ihren Ahnen auf das Festland hinüberzogen, um denen, die hier in Finsternis saßen, das Licht zu bringen, und wenn es nun in Deutschland Licht wurde, so waren all diese Lichtträger,

wie Willibrord, Bonifatius, Lullus, Alkuin und Lioba, aus dem Volke der Angeln, und wenn in den englischen Klöstern das geistige und religiöse Leben zurückging, so ist nicht der letzte Grund darin zu suchen, daß so viele hervorragende Kräfte, ja die besten, nach dem Festland hinüberzogen, um hier neues Leben zu begründen, und so den Klöstern der Heimat zuviel Blut und Kraft entzogen wurde und das neue Leben in Deutschland mit dem Opfer des Lebens der englischen Klöster bezahlt wurde. Was aber noch blieb, das sollte dann im Däneneinfall sein Ende finden.

So sehr auch Irland das Land der Mönche war und so sehr dort die gesamte kirchliche Organisation vom Kloster und klösterlichen Ideen her beherrscht wurde, für die Entwicklung des Mönchtums im Abendland ist Gallien, Frankreich das klassische Land. Nicht auf der Grünen Insel, sondern in dem rauhen Jura finden wir das Abbild der Thebais. Hier wie dort die gleiche Fülle bunten, regelfreien Lebens, hier wie dort die gleiche Strenge und Weltflucht, aber auch die gleiche Poesie und Naivität. Und für die Ausbreitung und Bewahrung altmonastischer Tradition wurden die Schriften Kassians, des Abtes von Marseille, und die Regel des Klosters Lerin bedeutsamer als die Bußbücher irischer Klostervorsteher. Die Bedeutung Galliens zeigt sich im Laufe des 6. und 7. Jahrhunderts vor allem durch die Versuche, das Mönchtum zu organisieren. Synoden, Bischöfe und einzelne Klostervorsteher gaben Verordnungen für das Leben der Mönche. In Gallien sind entstanden die Regeln des Cäsarius, des Aurelian, des Ferreolus, die Regula Tarnatensis. Bis zum Ende des 7. Jahrhunderts zeigten die Klöster eine Mannigfaltigkeit der Übungen und Bräuche und galt noch immer das alte Wort: Soviel Klöster, soviel Regeln. Wann die erste Kunde zu den gallischen Mönchen kam von der Regel Benedikts, wissen wir nicht. Die Legende hat den Schüler Benedikts, den hl. Maurus, sie selber ins Frankenland bringen lassen. Die ersten Benediktinermönche wird aber wohl das fränkische Reich gesehen haben, als Augustin mit seinen Gefährten nach England zog und in Arles, beim Vikar des Papstes, und im Kloster Lerin sich Rat und Hilfe holte. So begegneten sich damals in Lerin das alte und das neue Mönchtum des Abendlandes. Aber diese Benediktiner waren weit davon entfernt, sich über das gallische Mönchtum zu erheben. Wir wissen von vielen angelsächsischen Mönchen

benediktinischer Observanz, daß sie in Lerin und anderswo sich erkundigten nach der Lebensart und den Regeln und von dort für ihr eigenes Kloster Anregung holten.

Die Buntheit der Regeln in Frankreich sollte im 7. Jahrhundert langsam verschwinden. Während bisher kein Kloster und keine Regel eine allgemeine Bedeutung gewonnen hatte, errang nun die Regel Kolumbans eine Zentralstellung. Gegenüber den mehr das Einsiedlerideal pflegenden Mönchskolonien Galliens vertrat die irische Mönchsform, wenigstens in der Gestalt, in der sie nach Frankreich kam, entschieden das Zönobitentum. Dies gab dem neuen Eindringling eine Überlegenheit über das bisherige Mönchtum. Hinzu kam die gewaltige Persönlichkeit eines Kolumban, der durch sein Prophetentum die beste Propaganda für die irische Regel war. Da diese neuen Mönche ihrer Tradition entsprechend nicht einseitig Weltflucht predigten, sondern auch sogleich als Sittenprediger in das religiöse Volksleben eingriffen, so konnte es nicht fehlen, daß man bald auf sie aufmerksam wurde und sowohl die römischen Senatorensöhne wie die fränkischen Großen in ihre Reihen eintraten, um bei diesen Mönchen durch Wissen und Aszese Geist und Seele zu befriedigen. Was bisher in Frankreich gefehlt hatte, daß durch die Klöster das religiöse und kulturelle Leben mitbestimmt wurde, das sollte nun werden. Die alten Klöster waren nur für die Mönche bedeutsam gewesen, aber die Gründungen Kolumbans, wie Luxeuil, Anegray, Fontaines, St. Gallen und Bobbio, wurden Zentralen geistigen und religiösen Lebens. Die Kolumbaner ebneten dem Benediktinertum die Wege.

Bei der freien Organisation des Mönchtums, wie sie noch allenthalben bestand, die dem einzelnen Abt und Kloster in weitgehendem Maße Freiheit ließ in der Gestaltung des innerklösterlichen Lebens, konnte es nicht fehlen, daß auch in den Klöstern kolumbanischer Observanz andere Bräuche eindrangen, auch die Regel Benedikts. So begegnet uns die Regel Benedikts zuerst in den fremdländischen Klöstern Galliens, und die Kolumbaner sind die ersten Verbreiter dieser römischen Regel. Schrittweise und langsam dringt die Regel Benedikts vor. Schon seit 629 steht sie in Luxeuil neben der Kolumbanusregel, und für das Jahr 643 ist dies auch für Bobbio bezeugt[37]. Auch in Bèze, Rebais, Solignac, Corbie wurde Benedikts Regel eingeführt und mit der Regel

Kolumbans zusammen beobachtet. So verschieden der Geist beider Regeln ist, ja so sehr entgegengesetzt die aszetischen Ansichten sind, so ist doch ein solches Nebeneinander beider Regeln möglich. Die Regel Kolumbans bietet ja nur eine kurze Tugendlehre und ein gut ausgearbeitetes Strafrecht. Über die Tagesordnung, die Psalmodie, die Organisation sagt Kolumban nichts aus. Hier konnte die Regel Benedikts mit ihrem fein ausgebildeten Verfassungsrecht, mit ihrer genau bestimmten Tages-, Arbeits- und Gebetsordnung ergänzend eintreten; ja sie mußte, wenn sie einmal eingeführt wurde, die Hauptregel werden, da sie das gesamte Leben ordnete, und Kolumbans Kodex mußte die Stelle eines Zusatzes einnehmen. Dies war um so leichter möglich, als Benedikt über die Strafen nur allgemeine Bestimmungen erlassen und gesagt hatte, das Maß der Strafe solle sich nach dem Maße der Schuld richten. Hier bot nun Kolumbans Regel ein Strafgesetz, das alle in Klöstern vorkommenden Fälle berücksichtigte.

Wie eine solche Regel aussah, die Verschiedenes in sich vereinigte, zeigt die Anlage der Donatusregel[38]. Donatus († 660) war als Mönch im Kloster Luxeuil gebildet worden. Als Bischof von Besançon schrieb er für das Kloster, das seine Mutter gegründet hatte, eine Regel, für die er die einzelnen Bestimmungen aus den Regeln des Cäsarius, Benedikt und Kolumban entnahm. Donatus hat wenig, ja vielleicht gar kein eigenes Gut in diese Regel hineingetragen. Das meiste hat er aus Benedikts Regula entnommen, wobei nur Abbas zu Abbatissa, Fratres zu Sorores wurde. Die Strafen sind aus Kolumban übernommen, und einige aszetische Winke hat Cäsarius gegeben. Neben dieser Donatusregel, die mit ein erstes Denkmal ist für den Ruf, den Benedikt und seine Regel genoß, haben wir noch ein anderes Denkmal, das ihre Verbreitung bekundet in der Regula Magistri[39].

Sie ist wohl geschrieben im 7. Jahrhundert und gehört Südfrankreich oder Spanien an. Die Regel muß einem Lande entstammen, in dem Wein und Öl bekannte und geschätzte Dinge waren. Bei Tisch wird der Wein gemischt[40]; bei der Verfehlung eines Bruders wird dem Konvent das Öl entzogen[41]; im Himmel fließen Ströme von Wein und Öl[42]. Als besondere Autorität gilt dem Verfasser die hl. Eugenia[43]. Das Kloster muß in einer Gegend liegen, in der Glaubensstreitigkeit um die Trinität geführt werden, zu dem Bekenntnis der Dreieinigkeit drängt es wieder-

holt den Verfasser. Daß es sich um ein Land handeln muß, das fern von Italien liegt, zeigt der Umstand, daß der Verfasser berichtet, oft kämen wandernde Mönche, die, um Mitleid zu erregen, erklärten, sie kämen aus Italien[44]. Den hl. Benedikt nennt der Verfasser nirgends. Aber seine Regel ist im ersten Teil nichts anderes als eine Abschrift der Benediktusregel. In vielem sind seine Darlegungen völlig gleich denen der Regula, was bis zur wörtlichen Übereinstimmung geht. Doch hat sich der Verfasser seiner Vorlage gegenüber auch die Freiheit bewahrt. Er hält sich nicht an die Kapitelfolge der Regula und geht auch in vielen und selbst wichtigen Dingen von Benedikts Grundsätzen ab. Je weiter er voranschreitet in seinen Lehren, um so mehr entfernt er sich von seinem Meister. Am meisten fallen die Zusätze auf. Es sind oft kleine Bestimmungen, die sich fast ausnehmen wie Erläuterungen zur Regula; z. B. wenn es bei Benedikt heißt, die Regel soll öfters gelesen werden, so sagt der Magister: allwöchentlich[45]; oder wenn Benedikt sagt: Wer weit vom Kloster entfernt arbeitet, braucht nicht zum Gebetsdienst in das Gotteshaus zu kommen, so heißt es hier, daß eine weite Entfernung mehr als 50 Schritte sind[46]. Aber was ist diese Regula Magistri eigentlich? Ist sie nur ein literarisches Werk oder eine wirkliche, im Kloster gebrauchte Regel? Man könnte sie zuweilen als einen Kommentar zur Regula Benedicti auffassen. Dem fragenden Schüler antwortet Gott durch den Meister. Für die Antworten sind die Vorschriften Benedikts die Grundlage. In zwei große Teile hat der Verfasser sein Werk geteilt: zuerst behandelt er die „actus militiae", die Tugendlehre, dann die „ordinatio monasterii"[47]. Besondere Aufmerksamkeit schenkt der Verfasser dem Zeremoniellen; und man könnte hier das erste benediktinische Zeremoniale erkennen. Die Reden, die der Abt zu halten hat bei der Exkommunikation, bei Wiederaufnahme eines Büßers, bei der Aufnahme eines Novizen usw., sind genau ausgearbeitet. Echt benediktinisch ist die Betonung des Gehorsams gegenüber dem Abte. Da sagt er: Rechenschaft hat derjenige zu leisten, der befiehlt, nicht derjenige, der gehorcht[48]. Das Opus Dei und die Einheit des Familienverbandes sind sehr betont. Hier ergänzt der Verfasser zum Teil in sehr schönen Darlegungen Benedikt. Der Abt ist ihm auch die Mutter des Kloster; alle sind beteiligt am Interesse des Hauses — das Be-

sitztum gehört allen und niemand. Das Solidarische der Gemeinschaft kommt besonders schön zum Ausdruck, wenn ein Bruder unter einer Versuchung leidet. Alle beten für ihn; in der Dekanie, der er angehört, werden Abschnitte aus der Heiligen Schrift gelesen, die sich auf die Versuchung bzw. die Tugend beziehen. Weicht die Versuchung auf diese Weise nicht, dann wird der Dekanie der Wein entzogen und schließlich auch das Öl[49]. So nehmen alle am Leiden des Einzelnen teil.

Das Chorgebet hat viele Eigenheiten und entfernt sich völlig von der Ordnung Benedikts. Die Psalmenzahl ist erhöht, besonders für die nächtlichen Vigilien, und die Zahl der Psalmen wird zumeist mit geheimnisvollen Zahlen der Heiligen Schrift begründet[50]. Jede Samstagnacht ist volle Vigil[51]. Die Fastenzeit hat noch besondere Zwischenhoren[52]. Das Gebet erscheint überhaupt als die Hauptsache, die nur von der Arbeit zuweilen unterbrochen wird.

Die Mißstände, die der Magister bekämpft, sind das Gyrovagentum, das er mit Anschaulichkeit und einem gewissen Spotte schildert, wobei er das Interesse dieser Mönche für Essen, Trinken und Schlafen, ihre Angst vor der Arbeit und dem Chorgebet fast humorvoll zeichnet. Eigenartig ist das Dekaniensystem der Regel. Es war dem alten Mönchtum bekannt und auch von Benedikt beibehalten. Beim Magister bildet es das Rückgrat des Klosters. Je zehn Mönche haben einen Praepositus, d. h. einen Aufseher, denn er hat in allem die Aufsicht über sie vom frühen Morgen bis zum späten Abend und selbst in der Nacht. Das Ideal ist für den Verfasser, daß ein Mönch nichts tun oder sprechen kann, ohne daß der Praepositus es weiß. Der Cellerar ist nicht einer Dekanie zugeteilt, sondern steht allein direkt unter dem Abte. Neben dem Cellerar gibt es noch einen Depositar, der in einzelnen Schränken die Kleider, Bücher, Urkunden, Werkzeuge, die Kasse bewahrt und verwaltet[53]. Einen Prior will der Magister nicht. Am eigenartigsten und der Regel Benedikts völlig widersprechend ist die Art der Abtsbestellung. Der Abt wird nicht von den Mönchen erwählt, sondern vom Vorgänger ernannt[54]. Wenn der Abt schwer krank wird, dann ernennt er einen aus der Reihe der Mönche und läßt ihn sofort durch den Bischof einsetzen. Stirbt der frühere Abt nun nicht, sondern erlangt seine volle Gesundheit wieder, dann ist der von ihm designierte sein

Koadjutor mit dem Recht der Nachfolge, sein „spiritualis Caesar", wie der Magister sagt. Tritt nun der Fall ein, daß der Abt plötzlich stirbt und keinen Nachfolger ernannt hat, dann schickt der Bischof einen Abt in das verwaiste Kloster. Dieser soll 30 Tage lang das klösterliche Leben und die Mönche genau beobachten und am 30. Tage einen der Mönche zum Abte ernennen[55]. Der Magister glaubt auf diese Weise jeden Streit und Hader aus dem Kloster fernzuhalten.

Besonderes Interesse zeigt der Magister für die Arbeit. Jeder muß arbeiten; besonders auch die fremden Mönche. Um jedem Gyrovagentum vorzubeugen, bestimmt er, daß ein fremder Mönch zwei Tage sich ausruhen kann, am dritten Tage aber mitarbeiten oder das Kloster verlassen muß[56]. Diese Angst, betrogen oder bestohlen zu werden, spielt auch sonst eine Rolle, vor allem gegenüber den Gästen, und es sind eigens zwei Brüder bestellt, die sie Tag und Nacht bewachen[57]. Die Arbeit besteht aber auch im Studium. Im Winter wird vom Morgen an bis zur Terz studiert. Jede Dekanie setzt sich zusammen, einer liest den Text vor. Die Knaben haben in dieser Zeit ihre Schreibübungen zu machen, und auch die Alten bis zum 50. Jahre, die noch nicht schreiben können, müssen es erlernen. Ist die Zeit des Studiums zu Ende, so führen die Praepositi ihre Dekanien dem Abte vor, und dieser prüft dann, was gelernt worden ist. Auch bei der gemeinsamen Arbeit liest einer ein Buch vor[58]. Wer auf Reisen geht, erhält Psalmen zum Auswendiglernen, oder wenn er diese schon kann, ein anderes Buch. Wer noch nicht schreiben kann, muß die Schreibtafel mitnehmen und am Abend noch etwas üben[59]. Am Samstag ist Studium von der Non an, und es dauert den ganzen Sonntag über.

Die Küche wird wochenweise von den einzelnen Dekanien besorgt, und zwar kochen die Praepositi mit Hilfe eines Bruders. Was aber gekocht wird, bestimmt der Abt. Die Küchenbrüder haben in der Woche auch alle andern der Gesamtheit zukommenden Dienste zu leisten. Sie besorgen die Wäsche, das Anzünden des Lichtes, das Zeichen zum Gottesdienst[60]. Das Essen beginnt damit, daß der Brotkorb, der über dem Abtstisch hängt, heruntergelassen wird, damit die Brüder daran denken, daß das Brot vom Himmel kommt, und dann teilt der Abt als Hausvater jedem Praepositus das Brot für seine Dekanie zu[61]. Wer ist

der Verfasser gewesen? Wir kennen ihn nicht. Er beruft sich für seine Schrift einzig auf Gott: „Nicht mein Mund, sondern Gott spricht durch diese Schrift ... und es antwortet Gott durch den Meister.“ [62] Er war ein belesener Mann, voll Erfahrung und Lebenskenntnis, dabei voll kluger Mäßigung und feinem Empfinden. Knappe Kürze war nicht seine Sache, er liebt Weitschweifigkeit und läßt gerne seine Phantasie sich ergehen, am liebsten in der Schilderung des Himmels, und hier malt er mit orientalischen Farben. Für unsere Kenntnis, wie das Tagesleben in einem Kloster des 7. Jahrhunderts verlief, ist es eine erste Quelle. Wir besitzen kein Werk vor den Aufzeichnungen der Gewohnheiten und vor den Regelkommentaren, das mit solcher Liebe und Ausführlichkeit das klösterliche Leben bis in seine Einzelheiten beschreibt.

Neben diesen Klöstern, in denen Benedikts Regel mit andern zusammen gebraucht wurde, und die dann allmählich Klöster benediktinischer Observanz wurden, gab es zur gleichen Zeit auch schon im Frankenlande Klöster, in denen Benedikts Regula die einzige Norm des Lebens war. So wurde sie zuerst um das Jahr 630 bei der Klostergründung von Altripa im Gebiet des Bischofs von Albi eingeführt. Und nach 663 (vor 680) führt Bischof Leodegar von Autun sie als die einzig gültige Regel in seinem Sprengel durch [63].

Dem benediktinischen Leben im Frankenlande war nicht ein solches Aufblühen beschert wie dem in Angelsachsen. Wir wissen wenig von diesen Gründungen. Der Niedergang während der Herrschaft der letzten Merowinger machte sich auch im Mönchtum geltend, und es bedurfte erst der Erneuerung unter den Karolingern und des gleichzeitigen Eingreifens der angelsächsischen Mönche, um hier das Benediktinertum zu höherer Blüte zu führen.

Fünftes Kapitel

Die Gründung der Benediktinerklöster in Deutschland. Benedikt von Aniane

Die verschiedenen Gründungszentren. Die Stellung der Klöster im kirchlichen und staatlichen Leben. Benedikt von Aniane, seine Bedeutung. Die Kulturtätigkeit der Benediktinermönche.

Auf dem gleichen Wege, auf dem das benediktinische Mönchtum nach England kam, ist es auch ins eigentliche Deutschland ge-

langt: auf dem Wege der Mission. In den angelsächsischen Klöstern blieb der Gedanke an die Väter und damit die Idee der Missionierung lebendig. Männer wie Wilfrid gaben neue Impulse und Ziele. Vor allem richtete sich der Blick der angelsächsischen Mönche nach Deutschland, zu den Ahnen. Die Mission wurde in gleicher Weise durchgeführt wie in England. Mit der Übersiedelung der angelsächsischen Mönche begann eine neue Periode der Ausbreitung des benediktinischen Mönchtums. Es waren die Missionare selber, die die ersten Klöster bauten und sie als die Zentren ihrer Tätigkeit benutzten. Willibrord und Bonifatius sind hier die gleichen Wege gewandelt. Bei dem günstigen Fortgang der Mission und ihrer Festigung wurden auch Klöster gegründet von Bischöfen und Großen im Interesse der kirchlichen und staatlichen Sicherung. Bis zur Mitte des 9. Jahrhunderts dauerte diese Gründungsepoche an, und der gesamte östliche Reichsteil wurde bis zur Weser hin mit Klöstern ausgestattet. Zum Teil sind es völlige Neugründungen, zum Teil wird auch in alten irischen Klöstern die Benediktinerregel eingeführt. Es sind verschiedene Zentren von Gründungen zu unterscheiden. Das erste ist am Rhein, wo vor allem die Pippiniden sich an den Stiftungen beteiligen. So entstehen Fleury, Echternach (713), Prüm (720), Stablo, Malmedy, Laubach, St. Truyen, Mettlach, St. Avold in Metz, Disibodenberg, Weißenburg, Maursmünster, Ebersheimmünster, Tholey, Gorze, Ettenheimmünster, Münster im Gregoriental und Honau. Das zweite Zentrum ist Alemannien, das seine Klöster durch den heiligen Wandermissionar Pirmin erhielt, der aus dem Westgotenland kam und als Stützen seiner Tätigkeit Klöster begründete, die er zu einem einheitlichen Verband zusammenschloß: Gengenbach, Schuttern, Hornbach, Schwarzach, Reichenau (724). In Mitteldeutschland entstehen die Gründungen des hl. Bonifatius und seiner Gefährten: Amöneburg (722), Ordruf, Fritzlar, Fulda (744), Hersfeld (770), Bleidenstadt, Lorsch (763). Hinzu kommt Schwaben und Bayern mit: Ellwangen, Feuchtwangen, Ottobeuren, Niederaltaich, Tegernsee, St. Peter in Salzburg, Kremsmünster, Mondsee, St. Emmeram in Regensburg, Weltenburg, Metten, Thierhaupten. Bald folgt auch der sächsische Norden mit Werden (799) und Korvei (824). Hierbei sind nur die wichtigsten genannt. Dazu kamen dann eine große Zahl Nonnenklöster und kleiner Zellen, so daß ums Jahr 800 Deutschland

in keiner Weise Frankreich oder England nachstand, was die Verbreitung der Klöster angeht.

Die deutschen Klöster unterschieden sich wenig von den angelsächsischen. Sie waren in der gleichen Weise nicht so sehr Stätten der Aszese, sondern des kulturellen Lebens. Und wenn es einen Unterschied gibt zwischen ihnen und den englischen Abteien, dann ist es dieser, daß in Deutschland noch viel stärker im Vordergrund die Anteilnahme an den kulturellen Aufgaben stand. Während sich in Angelsachsen das benediktinische Eigenbewußtsein erst langsam herausbildete, haben wir es bei diesen Klöstern mit einem völlig ausgeprägten Benediktinertum zu tun. Daß in Deutschland von Anfang an das Benediktinische so streng betont wurde, ist vor allem ein Verdienst des hl. Bonifatius. Seinem Grundsatz der einheitlichen Organisation und Unterordnung unter Rom blieb er auch treu auf dem Gebiet der monastischen Wirksamkeit. Er kannte nur ein Mönchtum, das der Regel Benedikts, und er fand auch bei den Karolingern die Unterstützung, um diesem Mönchtum zum Siege zu verhelfen.

Inzwischen war ja schon in England der Kampf ausgetragen worden um die keltische oder römische Kirchenform, und dieser Sieg der römischen Form war auch der Regel Benedikts zugut gekommen. Die Mönche der römischen Observanz waren auch die Mönche der römischen Regel, Benedikt der Abbas Romensis, der römische Abt[1]. Einheit im Sinne der römischen Form bedeutete somit auf dem Gebiet des Mönchtums Alleinherrschaft der Benediktusregel. Schon das erste deutsche Reformkonzil des Bonifatius im Jahre 742 beschloß die Einführung der Regel Benedikts für Mönche und Nonnen im gesamten Reiche Karlmanns. Ein Jahr darauf erfolgte zu Liftine auch die wirkliche Annahme dieses Beschlusses vonseiten aller Äbte. Seither galt als die Regula, als die „sancta Regula" nur die Regel Benedikts, und nach einigen Jahrzehnten hatte man bereits vergessen, daß es auch einmal andere Regeln im Frankenreiche gegeben habe. Ein Jahr nach der Synode von Liftine erfolgte auch durch Pippin die Verordnung für Neustrien, die „sancta Regula" überall einzuführen[2], und daraufhin zog dann auch die Regel Benedikts in das alte Schottenkloster St. Gallen ein.

Diese durch kirchliche und staatliche Mittel durchgeführte Einheitlichkeit des Mönchtums zu Gunsten der benediktinischen

Form bedeutete in der Geschichte des Benediktinertums einen gewaltigen Fortschritt. Der Umstand, daß nun der Begriff „Mönch" identisch war mit dem Begriff „Benediktiner", schuf ein ausgesprochen benediktinisches Selbstbewußtsein und ein Bewußtsein der Zusammengehörigkeit. Die Mönche sprechen nicht mehr von Benedikt als „dem großen Abt Benedikt", sondern hier heißt es nunmehr: unser Vater Benedikt.

Die große Ausbreitung des benediktinischen Mönchtums war erfolgt durch die Mithilfe des Königtums, der Großen und Bischöfe. Die Klöster waren durch ihre Zahl und Größe mächtig im Frankenreiche, und das gab ihnen sehr bald eine Sonderstellung im Reiche und in der Kirche. Nach dem alten kirchlichen Recht, wie es schon das Konzil von Chalzedon festgelegt hatte, unterstanden die Klöster der bischöflichen Jurisdiktion, und auch die Regula Benedicti wies ja den Abt auf die Autorität des Bischofs hin. So begegnet auch schon früh in den Klöstern ein gewisses Aufsichtsrecht des Bischofs im besondern bei der Vermögensverwaltung und bei der Einsetzung des Abtes. Aber bei den Kolumbanern und ihren Klöstern zeigt sich eine Reaktion gegen die Einmischung in die innerklösterlichen Verhältnisse, und viele ihrer Klöster erhielten von Anfang ihrer Gründung an Zusicherungen, daß sie völlig frei sein sollen von der bischöflichen Autorität. Diesen Bestrebungen kam auch die Regel Benedikts entgegen, die ja vor allem den Grundsatz vertrat, daß der Abt die einzige Autorität im Kloster sein solle und ihm die gesamte Leitung zustehe. Die einzelnen Klöster blieben zwar grundsätzlich dem Bischof unterstellt, aber viele wußten sich doch die sog. bischöflichen Privilegien zu beschaffen. Nach diesen verzichtete der Bischof auf ein Mitbestimmungsrecht im Kloster, er behielt sich nur die geistlichen Funktionen vor, also die Weihe der Mönche, des Abtes, der Altäre; er bestätigt die freie Abtswahl und verspricht, nur dann in das klösterliche Leben einzugreifen, wenn die Autorität des Abtes einmal versagen sollte[3]. Eine völlige Herauslösung aus dem Diözesanverband, die sog. Exemtion, beginnt auch schon frühe. Für Bobbio ist sie bereits 628 nachzuweisen, und der hl. Bonifatius unterstellte seine Gründung Fulda ebenfalls direkt dem Apostolischen Stuhle. Papst Zacharias verbot 751 bei Strafe des Bannes dem Bischof jegliches

Recht im Klostergebiet, ja selbst die Feier der Messe ohne Einladung des Abtes[4].

Wichtiger als die kirchlichen Privilegien waren die staatlichen Sonderrechte, deren sich viele Klöster erfreuten, und die um so mehr angestrebt wurden, als sie auf diese Weise auch die Freiheit vom Bischof erlangten. Hier war es vor allem die Immunität, durch die der Staat auf die Ausübung bestimmter Rechte innerhalb des Klostergebiets verzichtete und diese dem Abte übertrug. In der Karolingerzeit besagte die klösterliche Immunität die Freiheit von staatlichen Gefällen, das Verbot an den öffentlichen Richter, besonders den Grafen, das Gebiet des Klosters zur Ausübung richterlicher Gewalt zu betreten, für den Abt die Ausübung der niedern Gerichtsbarkeit über die Hintersassen und das Recht der eigenen Erhebung der Gefälle. Hierzu kam schon seit dem 9. Jahrhundert auch die Verleihung der hohen Gerichtsbarkeit, so daß ein wirkliches Herrschaftsrecht sich ausbilden konnte, die Befreiung vom Heerbann und andern größeren Lasten und die Einbeziehung der Klöster in den besondern königlichen Schutz, der Gebäude, Besitz und Personen umfaßte. Zu der Immunität kamen auch schon früh andere Rechte, wie die Verleihung von Zoll-, Münz- und Marktrecht und die Erlaubnis, eigenes Militär, Vasallen zu unterhalten. Hand in Hand mit dieser Immunität ging nun aber auch die Ausbildung der Klostervogtei. Das Kloster brauchte für die Vertretung seiner eigenen Angelegenheiten und vor allem für die Ausübung der Gerichtsbarkeit einen Vertreter, den Vogt. Je größer der Besitz eines Klosters, um so mächtiger war der Vogt, und deshalb auch für die Freiheit des Klosters um so gefährlicher. Er wurde aus einem Unterbeamten des Abtes nur zu leicht ein Beherrscher des Klosters, besonders dadurch, daß er es verstand, das Amt erblich zu machen und sich nach und nach die Rechte des Abtes anmaßte, nicht mehr als sein Stellvertreter handelte, sondern als selbständiger Oberbeamter, ja als Herr des Klosters. Der Vogt, bei dessen Wahl sich der König seinen Einfluß sicherte, ja ihn oft genug bestellte, wurde zu einem Organ des Königs, der die Aufsicht im Klostergebiet führte[5]. Die staatliche Sonderstellung der Klöster und ihre große politische Macht hatte aber das Ungünstige, daß die Einmischung der Staatsgewalt viel größer war als die freie Stellung. Vor allem zeigte sich dies bei der Einsetzung des Abtes. Ja die freie Abts-

wahl war im Karolingerreich fast verschwunden und wurde zu einem seltenen Privilegium, das sich die Klöster mit Mühe zu erwerben suchten. Vor allem hielt Karl d. Gr. sich befugt, skrupellos über die Besetzung der Abteien verfügen zu können. So übertrug er viele Abteien einfach an Bischöfe, die er zu belohnen wünschte, und oft genug lag die Abtei so weit vom Bistum entfernt, daß von einer eigentlichen Regierung gar keine Rede sein konnte. So erhielten Hildebold von Köln Mondsee, Richbod von Trier wurde Abt von Lorsch, Fleida von Speyer bekam Klingenmünster, Waldo von Basel war Abt von Reichenau und Prüm, Bernhar von Worms besaß Weißenburg, Beonrad blieb Abt von Echternach, als er das Bistum Sens erhielt[6]. Auch verlieh Karl an verdiente Männer mehrere Abteien, wie an Alkuin, der zugleich die Abteien Ferrières, St. Lupus in Troyes und St. Martin in Tours besaß. Manche erhielten lediglich ihrer politischen Verdienste wegen eine Abtei als Belohnung, selbst wenn sie Laien waren; so bekam Fardulf St. Denis und Einhard Seligenstadt. Erst unter Ludwig dem Frommen wurden Wahlprivilegien in größerer Zahl verliehen, ohne daß die Übelstände völlig beseitigt worden wären. Außer dem Einfluß bei der Wahl behielt sich der König aber auch einen Anspruch auf die Besitzungen der Klöster vor durch Heranziehung zu den staatlichen Leistungen. Karl Martell vor allem und auch Karl d. Gr. schalteten mit dem Klostervermögen als einer staatlichen Einnahmequelle. Die Klöster galten als Reichsklöster, die Äbte als Vasallen des Königs. Sie hatten im besondern zu den Heereszügen Mannschaften zu stellen und auch andere Lasten zu übernehmen. Die Abteien waren eingegliedert in den Lehnsstaat der Karolinger.

Daß es so kam, dazu trugen wohl mit am meisten bei die Besitzverhältnisse der Klöster, deren reicher Grundbesitz ja vielfach auf Schenkungen des Königs zurückging und sich durch Schenkungen auch stets vermehrte. Hier wurde nun die Nutznießung alten Reichsguts vom König beansprucht. Das Kloster Hersfeld erwarb in dreißig Jahren gegen 2000 Höfe in 195 Ortschaften, Lorsch erhielt zur Zeit Karls d. Gr. über 1000 Schenkungen, St. Gallen 119. Prüm besaß im 9. Jahrhundert 2402 Hufen Herrenland und Äcker zu 1180 Scheffel Aussaat, seine Weinberge lieferten 265 Fuder, seine Wiesen 1271 Fuhren, in seinen Wäldern unterhielt es 8296 Schweine. St. Gallen besaß um 800

in 76 Ortschaften Besitzungen. Im Elsaß allein hatten Besitzungen Ebersheimmünster in 51 Ortschaften, Honau 41, Maursmünster 14, Münster 24, Murbach 71, Weißenburg 135, Fulda 26. Der Besitz der deutschen Klöster wurde aber noch bei weitem übertroffen von zahlreichen Klöstern des Westens, besonders von St. Germain und St. Wandrille[7]. Bei diesen Besitzverhältnissen darf freilich nicht vergessen werden, daß es sich um Streubesitz handelte und daß das Land fast durchweg in Pacht gegeben war, und zwar gegen einen sehr geringen Pachtzins. Es wurde sogar zur Regel, daß der Schenker das Dreifache von dem zur lebenslänglichen Nutznießung erhielt, was er dem Kloster vermacht hatte.

Dem großen Besitz der Klöster und ihrer politisch-sozialen Stellung entsprach auch ihre Tätigkeit auf kulturellem Gebiete. Wenn die Zeit der Pippiniden und Karolinger eine Blütezeit der Wissenschaft war, so waren die Träger des geistigen Lebens in allererster Linie die Benediktinerklöster. Im Frankenreich finden wir die Fortsetzung der angelsächsischen Gelehrten- und Lehrtätigkeit. Zu den ersten, die aus Angelsachsen kamen, um die gelehrte Bildung im Frankenreich zu verbreiten, gehörte Beonrad, der 777 die Abtei Echternach erhielt. Der eigentliche Lehrmeister wurde aber der Mönch und spätere Abt von St. Martin in Tours aus dem Kloster in York, Alkuin († 804). Er schrieb Lehrbücher für den Unterricht, einige kleinere hagiographische Werke, wie die Viten der hll. Vedast und Richar, vor allem aber exegetische Schriften, seine Kommentare zur Heiligen Schrift und ein größeres theologisches Buch über die Trinität, dazu noch mehrere aszetische Schriften. In Alkuins Schule wurden zahlreiche Gelehrte herangebildet: die Äbte Adelbert und Aldrich von Ferrières, Richbod und Samuel von Lorsch, Hraban und Hatto von Fulda begegnen als seine Schüler. Neben dem Angelsachsen Alkuin steht der Langobarde Paulus Warnefried genannt Diaconus aus dem Kloster Montecassino. Er schrieb die Geschichte der Langobarden und seinen Kommentar zur Regel des hl. Benedikt. Blühende Schulen waren in St. Gallen, Reichenau, Echternach, Prüm und Fulda; keinem Kloster fehlte die Bibliothek. Man schrieb selber, um die Bücherschätze zu bereichern, und man schrieb die älteren Autoren ab, um ihre Werke im Kloster zu besitzen.

Es war ohne Zweifel ein hochstehendes geistiges und auch reli-

giöses Leben, das in den Klöstern blühte. Ja die Klöster wollten in erster Linie dem monastischen Leben dienen und nicht der Kultur, wie es wohl der Idee des großen Karl entsprach. Aus den Reihen des Mönchtums kam die Reaktion gegen eine zu einseitige Einbeziehung in das staatliche und kulturelle Leben. Und stärker als die gelehrte Tradition und jenes Zusammengehen mit der Welt hat die große monastische Selbstbesinnung der Karolingerzeit die Folgezeit beeinflußt. Sie ist vor allem schöpferisch auf dem innermonastischen Leben gewesen und hat hier für Jahrhunderte lang die Richtung festgelegt. Es war nicht so sehr eine Neuschöpfung, was sie bot, als vielmehr eine Kodifikation; aber sie war um so wichtiger, weil in der ungeheuren Tätigkeit auf allen Gebieten die klösterliche Überlieferung unterzugehen drohte. Die Bewegung ist verknüpft mit dem Namen des großen Abtes Benedikt von Aniane († 821)[8]. Benedikt oder Witiza, wie er mit seinem früheren Namen hieß, war der Sohn eines westgotischen Grafen und kam zur Ausbildung an den Hof Pippins. Von ihm mit einem Hofamte betraut, blieb er auch noch unter Karl d. Gr. im Dienste und machte mit ihm den Langobardenzug im Jahre 773 mit. Wenn wir seinem Biographen glauben dürfen, trug er sich schon damals mit dem Gedanken, sich dem aszetischen Leben zu weihen, sei es als Pilger oder einfacher Arbeiter. Auf dem Kriegszug sollte sich sein Schicksal entscheiden. Sein Bruder geriet beim Übergang eines Flusses in Lebensgefahr, und Witiza eilte ihm zu Hilfe, geriet aber selber in größte Gefahr. In dieser Not gelobte er, Mönch zu werden. In die Heimat glücklich zurückgekehrt, ging er weder an den Hof noch auf das väterliche Besitztum, sondern bat in St. Seine bei Dijon um das Mönchsgewand. Benedikt war ein Conversus, den Hof und Kriegsdienst nicht befriedigt hatten und der in Not sich dem Mönchsdienst versprochen hatte; nun ergab er sich mit größtem Eifer der strengsten Aszese. Er führte ein hartes Bußleben. Er schlief auf dem bloßen Boden, mied den Wein wie ein Gift, desgleichen das Wasser; wenn seine Kukulle zerrissen war, so flickte er sie mit irgend einem bunten Lappen, kurz, er lebte wie die Mönche der Thebais und Skethis. Die Regel Benedikts war ihm zu milde, sie war nur ein Anfang. Er ging zu Basilius, Pachomius und den Alten in die Schule. Nicht das Mögliche war sein Ideal, sondern das Unmögliche[9]. Für seine

Mitbrüder war er ein Gegenstand des Spottes, und als ihm der Abt die Sorge für Küche und Keller anvertraute, wurde er ihnen wegen seiner Strenge verhaßt.

Nach dem Tode des Abtes verließ Benedikt St. Seine und begab sich nach seiner Heimat. Am Bache Aniane erbaute er ein kleines Kloster und lebte hier mit einigen Genossen sein hartes Bußleben weiter. Es schlossen sich ihm auch neue Jünger an, aber die Härte des Lebens in Aniane vertrieb sie wieder aus dem Kloster. Diese Erfahrung machte Benedikt an seinem eigenen Werke irre, und er dachte schon daran, wieder in sein Kloster zurückzukehren. Aber ein Einsiedler wußte ihn umzustimmen, nannte ihn die den Menschen gesandte Leuchte und bestärkte ihn, das begonnene Werk fortzuführen. So arbeitete Benedikt weiter, nicht auf dem „alten, sondern einem neuen Fundamente“[10]. Mit den wenigen Gefährten verfolgte er sein großes Ziel. Man lebte zu Aniane in äußerster Armut. Das Kloster hatte keinerlei Besitz, keinen Weinberg, kein Vieh, keine Leute; das einzige Besitztum war ein Esel. Wenn ein Gast kam, mußte er im Stalle sein Lager aufschlagen. Die Nahrung bestand aus Wasser und Brot, nur hin und wieder brachten fromme Frauen aus der Umgegend den Einsiedlern etwas Milch. Ja das Fasten wurde in einer Weise geübt, daß manch einer an den Entbehrungen starb und man mehrmals einen Mönch tot am Boden fand, einen Bissen harten Brotes im Munde, den er im letzten Augenblick zu sich genommen hatte, um die Schwäche zu überwinden. Aber es war zu spät gewesen, die Entkräftung hatte zum Tode geführt[11]. Die neue Lebensart zog bald zahlreiche Schüler an, und Benedikt mußte in der Nähe ein neues Kloster errichten. Die Brüder führten selber den Bau auf, und der Abt half wie einer der Letzten. Er trug das Holz herbei oder kochte für die arbeitenden Brüder und hatte dabei noch Zeit, ein Buch zu schreiben. Das neue Kloster war ein Kloster nach irischer Weise. Alles war einfach, nüchtern kahl; kein Bildwerk zierte die Wände. In der Kirche duldete er keinen silbernen Kelch, zuerst gebrauchte er solche aus Holz, dann aus Glas und schließlich aus Zinn. Auch keine Seide durfte zu gottesdienstlichen Gewändern benutzt werden[12]. Da die Mönche selber alle Arbeit leisten sollten, so lehnte er alle Schenkungen von Knechten oder Mägden ab. Das Beispiel Benedikts griff bald über die Mauern Anianes hinaus.

Auch anderwärts sammelten Aszeten Schüler und holten sich bei Benedikt ihre Weisungen.

Mit dem Jahre 782 läßt der Biograph in Benedikts Leben eine neue Periode beginnen. Der Abt ist ein anderer geworden. Er erbaut eine neue große Kirche und ein neues Klaustrum, das sich mit seinen Marmorsäulen sehr von dem früheren unterscheidet. Benedikt wandte sich nun der Erforschung der Regel des Vaters von Montecassino zu. Er sammelte die Gewohnheiten der einzelnen Klöster, die Regeln der Alten. Er brachte eine stattliche Bibliothek zusammen, ließ prachtvolle Altargeräte, kostbare kirchliche Gewänder anfertigen, zog Gelehrte in sein Kloster, ließ seine Mönche wissenschaftlich ausbilden. Seine früheren harten Forderungen gab er auf, „da er ein unmögliches Werk begonnen hatte“ [13]. Wie die Wandlung in ihm gekommen war, darüber sagt der Biograph nichts. Aus dem Kämpfer für Ideen der Alten wurde er nun der Kämpfer für die Regel Benedikts von Nursia.

Nun begannen auch die Neugründungen von Klöstern; der Bischof von Lyon, von Orleans und Alkuin, damals Abt in Tours, erbaten sich von ihm Mönche. König Ludwig von Aquitanien bestellte den eifrigen Abt zum Visitator aller Klöster seines Reiches und gab ihm Grund und Boden zur Gründung mehrerer Klöster. Von da an war Benedikt unermüdlich tätig, um in allen Klöstern Aquitaniens die Ordnung von Aniane einzuführen. Vielen war sein Vorgehen zu schroff, und er mußte sich vor Karl selber verantworten. Dem Einfluß Benedikts war es auch zuzuschreiben, daß der Herzog Wilhelm von Aquitanien die Welt verließ und nahe bei Aniane sein Kloster Gellone gründete nach dem Vorbild des großen Meisters. Als Kaiser Karl starb, berief Ludwig seinen Freund Benedikt ins Frankenreich, um ihn in seiner Nähe zu haben, und bestellte ihn zum Abt von Maursmünster im Elsaß. Aber da die Entfernung von der Kaiserpfalz zu groß war und der Kaiser den Abt häufig brauchte, so beschied er ihn nach Aachen; und etwa sechs Meilen von der Pfalz entfernt, baute Benedikt ein neues Kloster, Inden, das spätere Kornelimünster. Hier sollte nun das Reichsmusterkloster sein, hier sollten Mönche leben, „die den andern als Lehre des Heiles dienen sollten“ [14]. Benedikt war der Reichsabt und zugleich der Berater Ludwigs; wer zum Kaiser wollte, sprach erst in Inden

vor. Er war nun auf der Höhe seines Lebens. Alle Klöster sollten in ihm ihren Lehrer und Meister sehen, er sollte die lebendige Regel des Mönchtums sein; er konnte visitieren, ändern, eingreifen. Zu allem lieh ihm Ludwig die kaiserliche Macht. Die Krönung seines Lebenswerkes war der Tag von Aachen im Jahre 817, als alle seine Wünsche von den Äbten des Reiches angenommen und als verpflichtende Satzungen für alle Klöster durch Reichsgesetz veröffentlicht wurden. Es blieb dem großen Reformator nun nichts mehr zu tun übrig; und wenige Jahre später ist er denn auch, am 11. Februar 821, gestorben, der erste große Mönchsvater aus germanischem Stamme.

Benedikt von Aniane war ohne Zweifel ein hochbegabter Mann. Seine beiden großen Arbeiten, die Regelsammlung und die Regelkonkordanz, beweisen seine klare, sichere Arbeitsmethode. Er war jedoch nicht so sehr ein Mann der Theorie, sondern der Tat. Er schrieb nur aus aszetischen, seelsorglichen Gründen. Aber seine Bücher zeigen, daß er in der Wissenschaft zu Hause war; und wenn man hört, daß er an seinen Büchern schrieb, während er die Küche versorgte, gewinnt man eine Ahnung vom Geiste dieses Mannes. Alles war in ihm Willen, Tat. Allen Widerständen zum Trotz führte er sein Werk zu Ende. Restlos war er tätig auf Reisen, in Vorträgen, Visitationen, Entwürfen. Alles diente nur einem Ziele: dem Mönchsein. Körperlich arbeitete er in gleicher Weise: auf dem Felde, beim Bau, in der Küche. Er organisierte eine großzügige Liebestätigkeit. In seinen Forderungen konnte er unerbittlich sein, und ob die Hitze auf dem Felde auch glühend war und die Brüder schier verbrannten, er gestattete keinen Tropfen Wasser [15]. Benedikt hätte der Gründer eines Bußordens werden können, er nahm Dinge voraus, die später einmal in Camaldoli, Cîteaux und La Trappe neue Ordenszweige begründeten. Er wäre dies geworden, wenn nicht die große Wandlung in seinem Leben gekommen wäre, wenn er nicht den Weg Benedikts von Nursia bis zu Ende gegangen wäre. Denn ohne Zweifel ist Witiza dem Abt von Montecassino nach Enfide und Subiaco treu gefolgt. Daß er dem Benedikt der Regula nicht glich, hat er selber gewußt und auch sein Biograph bemerkt. Er war ihm zu milde. Aber später ist er doch wieder in die Schule von Montecassino gegangen. Und daß er dies fertig brachte, beweist, daß er trotz aller Starrheit und Enge ein großer

Geist war. Er fand den Weg von den Alten zu Benedikt, und nun kämpfte er mit der gleichen Energie für die genaue Beobachtung der Regula, wie er früher für die alte Aszese geeifert hatte.
Im allgemeinen ist man geneigt, in Benedikt von Aniane einen Neuerer zu sehen, einen, der etwas Neues einleitete, und doch ist Benedikt viel mehr ein Abschluß als ein Anfang. Er steht am Ende einer Entwicklung und hat das Resultat einer hundertjährigen Geschichte gezogen. Mit ihm wird deutlich uns sichtbar, daß es nun ein festgefügtes benediktinisches Mönchtum gibt. Denn wofür kämpfte Benedikt? Für die getreue, wörtliche Beobachtung der Regula. Aber dies war durchaus nichts Neues. Seitdem die Angelsachsen auf das Festland gekommen waren, erhob sich diese Forderung. Wir wissen, daß sie in Liftine aufgestellt wurde schon 742[16], daß Karl Martell und Pippin sie erhoben[17]. Das Leben nach der Regel Benedikts war e i n Punkt der Kirchenreform des Bonifatius und seiner Helfer aus dem Hause der Pippiniden. Auf allen Synoden und Konzilien werden die Canones und die Regel Benedikts eingeschärft, das „canonice" und „regulariter vivere" begegnet immer wieder. Das Konzil von Reims 813 nannte als Autoritäten, die verlesen werden, die Briefe Pauli, das Evangelium, die Canones, die Regel Benedikts und die Regula Pastoralis Gregors[18]. Das Konzil von Chalon von 813 sagt einfach: Für Mönche und Nonnen braucht man nichts zu bestimmen, sie haben ihre Regel[19]. Das Konzil von Aachen 802 sagt kurz und bündig: Wo etwas im Volke zu bessern ist, da soll es geschehen gemäß den Canones, wo etwas in Klöstern nicht stimmt, gemäß der Regel Benedikts[20]. War seit Pippin die Regel Benedikts die im Frankenreich geltende Regel, so hatte vor allem Karl d. Gr. darauf gedrängt, daß sie auch wirklich beobachtet werde. Die Mißstände in den Klöstern bekämpfte er in gleicher Weise wie die Übelstände auf andern Gebieten. Auch für ihn hieß Beobachtung der Regel ihre Befolgung in allen Punkten. Die verschiedene Auslegung und Praxis ließ ihn bei Abt Theodemar auf Montecassino anfragen. Es ist nicht richtig, in Ludwig dem Frommen allein den Helfer Benedikts von Aniane zu sehen. Viel bedeutsamer war es, daß Karl die Wege geebnet hatte. Was Benedikt in Aquitanien unternahm, verlangte Karl für alle Klöster des Reiches. Der Unterschied zwischen der Tätigkeit Karls und Ludwigs liegt einzig darin, daß jener alles

selber, von sich aus verfügte, während Ludwig nur erließ, was Benedikt ihm diktierte. Im Ziel waren aber sowohl Karl wie Benedikt einig: genaue Beobachtung der Regel. Man sieht also, Benedikt verfocht mit seinen Ideen das gleiche, was vor ihm und mit ihm Bonifatius, die Könige und viele Konzilien vertraten. Und doch tat er es nicht bloß mit größerem Eifer, glühenderer Hingabe, so daß er nur der Herold all dieser Bestrebungen gewesen wäre, sondern er tat es auch anders, und darin liegt seine große Bedeutung für die eigene Zeit und die spätere Zukunft.
Die Forderung lautete bisher: Regula; aber Benedikt sagte: die Regel dem Buchstaben nach. Er ließ nicht gelten, daß man einfach Mönch war und den einzelnen Klöstern die Gestaltung des Lebens frei blieb, auch wenn man Benedikts Regel als Grundlage des Lebens hatte; er verlangte, daß man Mönch des hl. Benediktus war, im strengen Sinne des Wortes. Benedikt von Aniane hat nicht so sehr reformiert, als eine neue Einstellung zur Regula und dem Erzvater von Montecassino gebracht. Denn abgesehen von den Klöstern, die in Laienhände geraten oder zum kanonischen Leben übergegangen waren, gab es nicht viel zu reformieren. Benedikt wollte, daß in den Klöstern, die sich zur Regel Benedikts bekannten, diese Regel das einzige Gesetz sei, die alle in allem verpflichtete. Die Frage, ob die Regel der Erbauung dienen solle, wie etwa die Collationes Kassians, oder ob sie für den Abt ein Nachschlagebuch sein solle, wie vielleicht die Regel des Basilius, wurde von ihm dahin beantwortet, daß sie Gesetz sei, verpflichtend in allen Einzelheiten. Damit war allen Mönchen gesagt: Ihr seid Benediktiner, und deshalb habt ihr die Regel zu halten. Die Regel ist nicht zu deuten, auszulegen, sie ist einfach zu beobachten. Dieser Satz, den Kandidus den Kaiser Ludwig zu den Mönchen von Fulda sprechen läßt, ist ein Wort, das Benedikt von Aniane angehört[21].
Aber so einfach wie dieses Wort lag die Sache nicht, und auch der Abt von Aniane und die, die seine Anschauungen teilten, sahen die Angelegenheit verwickelter. Schon der Text der Regel bot ja die größten Schwierigkeiten. Welches war unter den vielen umlaufenden Handschriften der wirkliche Text Benedikts? Hier hatte Karl d. Gr. bereits entschieden, und in Aachen lag der Kodex vor, der nach dem Urexemplar von Montecassino abgeschrieben war. Hier konnte jeder Abt vergleichen, den eigenen Text kor-

rigieren, neue Abschriften anfertigen lassen. Wenn man nun auch den richtigen Text hatte, so konnten doch viele fragen, warum denn nun gerade die Regel Benedikts eine solche Autorität besitze, daß ihr alle andern Regeln weichen müßten und warum ihr Wortlaut so strenge verpflichtend sei. Hier gab Benedikt von Aniane in seiner Konkordanz die Antwort und zeigte, daß Benedikt von Nursia einfach die Vorschriften der Alten biete, daß seine Anordnungen durch die Väter vollauf bestätigt wurden und man so die Regeln der Alten erfülle, wenn man ihm folge. Die Regel in ihrem Wortlaut war also s e i n e Regel.

Doch wie stand es um die Tradition, um die bisherige Beobachtung? In den einzelnen Klöstern hatten sich die verschiedensten Observanzen durchgesetzt. Gewiß hatte ein Abt beim andern zu lernen gesucht; aber im allgemeinen herrschte doch eine bunte Fülle von Bräuchen, selbst in so wichtigen Punkten wie der Frage nach dem Fleischgenuß war keine Einigkeit. Karl d. Gr. hatte hier eingreifen wollen, indem er die Tradition von Montecassino als Autorität anrief und sich hier Auskunft geben ließ über verschiedene Fragen. Aber man war auch dort im Mutterkloster weit davon entfernt, die eigene Observanz als für andere verpflichtend zu betrachten. Abt Theodemar referiert kühl und nüchtern die Bräuche von Montecassino, neben denen er die andern ohne ein Wort des Tadels nennt[22], und nicht anders macht es Paulus Diaconus in seinem Kommentar. Hierin dachte Benedikt von Aniane ganz anders. Daß die Regel nicht alles ordnete und mit der Forderung, sie wörtlich zu beobachten, nicht alles getan sei, erkannte auch er, aber es sollte eine allgemein gültige Auslegung geben. Der Biograph faßt seine Tätigkeit in dieser Angelegenheit zusammen: die Zweifel löste er, die Irrtümer tat er ab, brauchbare Gewohnheiten bestätigte er[23]. Man kann sagen, Benedikt betrachtete sich selber als die letzte Instanz zur Erklärung der Regel. Er ging hierbei nicht mit Willkür vor, sondern sah sich um in zahlreichen Klöstern. Aber was er als der Regel entsprechend fand, das sollte nun einheitlich allüberall beobachtet werden. „Una professio, una consuetudo", lautete hier sein Wahlspruch[24]. Und sein Ideal war, in allen Klöstern soll eine solche Übereinstimmung herrschen, als ob alle Mönche von einem einzigen Meister herangebildet seien und als ob alle an einem einzigen Orte lebten[25]. Hierin hat er gewiß übertrieben;

denn er verlangte nicht bloß Einheitlichkeit im Essen, Trinken, Schlafen, Gesang, Kleidung, sondern auch im Gehen, im ganzen Gehaben des Mönches.

Darüber hinaus hatte Benedikt aber noch andere Pläne, er wollte seine Ideen, seine Anordnungen sichern; er wollte der Generalabt des Karolingerreiches sein; er wollte nicht bloß die Auskunftsstelle sein in Fragen der Disziplin, sondern auch die Überwachungszentrale, jedes Kloster sollte einen von ihm bestellten Wächter haben[26]. Dieser Plan ist gescheitert, und man kann wohl sagen, zum Glück für das benediktinische Mönchtum. Aber vieles hat Benedikt erreicht; er hat die Regel als Gesetzbuch gerettet und so dem benediktinischen Mönchtum die Zukunft gesichert. Das benediktinische Gemeingefühl wuchs, das Bewußtsein von der Verpflichtung gegenüber dem Mönchsvater von Montecassino, zu dem nicht bloß die dort lebenden Mönche eine Beziehung haben sollten, sondern alle, die seine Regel annahmen. Bedeutsam für alle Zeiten war die Festlegung einer Tradition. Die alte Gefahr des „tot regulae quot cellae" wurde so verhütet und die Anpassung an die Zeitverhältnisse bei Wahrung des Geistes zum Prinzip erhoben, also eine Entwicklung der benediktinischen Idee zugegeben. Eine kurze Zusammenfassung all dessen, was Benedikt als benediktinische Observanz außer der Regel anerkannte, bieten die Beschlüsse vom Aachener Konzil 817. Es sind knappe Sätze, denen man ansieht, daß sie aus der Zeit und der Erfahrung stammen[27]. Die Zusammenstellung zeigt deutlich, daß es sich hier nicht um ein Neues handelt. Alle Bestimmungen sind schon vorher irgendwie vorhanden. Gerade die Beschlüsse der Aachener Synode erweisen Benedikt als den Mann der Tradition, der nur zusammenfaßt, was vorhanden war. Nirgendwo wird eine neue Richtung gewiesen. Wie die Beschlüsse vorliegen, zeigen sie keinerlei einheitliche Ordnung, sondern bringen ohne jeglichen Zusammenhang, zum Teil auch sich wiederholend oder ergänzend, die einzelnen Verordnungen. Zum Teil handelt es sich einfach um eine Einschärfung der Regelvorschriften ohne jeglichen Zusatz. Dazu kommen dann einzelne Canones, die Lücken der Regula ausfüllen sollen, so die Bestimmungen über das Baden, Aderlaß, Rasieren, Almosengeben. Andere wollen eine bestehende Tradition festlegen bzw. einheitlich gestalten, sowie Vorschriften über die Kleidung, das Gewicht

des Brotes. Änderungen der Regula bieten die Beschlüsse nur in Kleinigkeiten, so z. B. das Ausfallen des Alleluja in der Septuagesima statt in der Quadragesima. Aber nirgendwo gehen die Beschlüsse gegen den Geist der Regula, und nirgendwo wird über sie hinausgegangen in den aszetischen Forderungen. Im Gegenteil, alle Bestimmungen atmen den Geist der Milde und sind eher eine Milderung denn eine Verschärfung der Regula, so wenn den Brüdern der Genuß des Fettes, des Geflügels, ein Trunk vor der Komplet, der Gebrauch von Muffen im Winter gestattet wird. Die Bestimmungen über die Handarbeit gehen in keiner Weise über die Regel hinaus, sie schärfen nur ein, daß die Hausarbeiten in Küche, Bäckerei und in den Werkstätten von den Mönchen selber verrichtet werden sollen, während die Feldarbeit nach wie vor eine Ausnahme bildet. Kleinlich kann es erscheinen, wenn Bestimmungen erlassen werden über die Länge der Kleidung, das Zeichen zum Gottesdienst; aber wenn man sich einmal zum Ziele setzt, eine einheitliche Ordnung in den Klöstern zu schaffen, dann sind auch diese Dinge nicht zu umgehen. Es wird Benedikt und der Synode Unrecht getan, wenn man ihnen eine Feindseligkeit gegen die Wissenschaft zuschreibt. Dies beruht auf Verkennung der angezogenen Bestimmungen. Die Forderung, daß im Kloster nur die Schule für die Oblaten sei, entsprach ganz dem Charakter des Klosters, das für den Dienst Gottes gegründet war. Wenn die Mönche in der Fastenzeit nur ein bestimmtes Buch aus der Bibliothek erhalten sollten und nur dies ihre Lektüre sein sollte, so entsprach auch dies völlig der Überlieferung des Mönchtums, wonach in der Fastenzeit ein Mehr an Arbeit und Kasteiung geleistet werden sollte und die Mönche einzig das geistliche Leben pflegen sollten. Wenn es bis heute Übung ist, in den Exerzitien jede wissenschaftliche Arbeit beiseite zu legen und nur die geistliche Lesung zu pflegen, so beruht dies auf alter Tradition des Mönchtums, für das die Quadragesima die Exerzitien darstellten. Daß Benedikt die Gelehrsamkeit zu schätzen wußte, hat er selber in seinem Leben bewiesen, und zeigt auch die Bestimmung über die „monachi docti", die sich den Gästen widmen sollten. Benedikt von Aniane und die Synode standen so völlig auf dem Boden der Tradition und sanktionierten nur, was seit langem in Übung war. Ja man kann sagen: Benedikts Bestimmungen sind nur eine

Zusammenfassung aller Kapitulare Pippins, Karl Martells und Karls d. Gr. und aller Synodalbeschlüsse seit Bonifatius in knapper Form. Es ist falsch, einen Gegensatz zu konstruieren zwischen diesen Beschlüssen und der bisherigen Praxis in regulär geleiteten Klöstern. Wie anders wäre sonst die einmütige Annahme aller Beschlüsse zu erklären? Nur in Einzelheiten ist gegen die Anordnungen Widerspruch erhoben worden, und das war in Fällen, wo eine andere Überlieferung bestand, die vielleicht mehr dem Wortlaut der Regel entsprach als die Anordnungen Benedikts.

Die Tätigkeit Benedikts war für den Zusammenschluß des benediktinischen Mönchtums von größter Wichtigkeit. War das Bewußtsein von einem Benediktinertum schon geweckt, so wurde durch ihn lebendig die Verantwortung gegenüber der Regula und einer festen Überlieferung. Ihm gebührt das Verdienst, daß die Überlieferung einheitlich gestaltet und im Geiste der Regula festgelegt wurde. Gewiß wollte Benedikt mehr, er wollte das benediktinische Mönchtum zu einem Orden zusammenschließen und sein Generalabt sein. Schon allein in diesem Gedanken hat er Jahrhunderten vorgegriffen, und man muß erst auf die Zisterzienser warten, bis wieder dieser Gedanke lebendig wird. Ist Benedikt auch kein schöpferischer Geist und muß zugegeben werden, daß ohne Hilfe seines kaiserlichen Freundes Ludwig viel weniger geleistet worden wäre, so darf ihn die benediktinische Geschichte doch zu ihren Großen zählen. Denn welchem Großen haben die Zeitumstände nicht geholfen?

Der Zusammenschluß des benediktinischen Mönchtums zu rechtlichen Organisationen kam nicht, wohl aber ein Zusammenschluß zu gemeinsamer Gebetsunterstützung; und diese Verbrüderung im Gebet hielt das Bewußtsein der Zugehörigkeit wach und war mit eine erste Garantie für die Wahrung der Tradition. Sie erfolgte zuerst im Süden Deutschlands und bildete hier einen Vorläufer zu den späteren Kongregationen. Daß die Tätigkeit Benedikts von Aniane in keiner Weise die Bedeutung der Klöster für das Kultur- und Geistesleben minderte, zeigt der Aufschwung des wissenschaftlichen Lebens überall, in St. Gallen, auf der Reichenau und vielen andern Abteien, die im Geiste der Aachener Beschlüsse geleitet wurden.

Nicht alle Klöster waren gleichbedeutend für die Kultur- und

Lehrtätigkeit. Manche waren klein und arm und konnten nur mühsam ihre Existenz behaupten, oder sie lagen an ungünstigem, entlegenem Orte, abgeschnitten von aller Verbindung. Aber es gab kaum ein größeres Gebiet, das nicht ein Kloster als geistiges Zentrum besaß. In Alemannien waren es St. Gallen und Reichenau, in Bayern Tegernsee und Niederaltaich, in Franken Fulda, in Sachsen Korvei, in der lothringischen Eifel Prüm. In all diesen Klöstern blühten hervorragende Lehrer und Schriftsteller. Gewiß empfand man nach dem Tode Karls d. Gr. fast überall ein Nachlassen der schöpferischen Tätigkeit, aber das kam nicht von der Tätigkeit Benedikts von Aniane, dem ja nach Karls d. Gr. Tode nur sieben Jahre der Wirksamkeit beschieden waren. Das lag vielmehr an dem Fehlen des gewaltigen Einflusses der Persönlichkeit Karls und an der innern Erschlaffung, die nach jeder mächtigen Bewegung eintritt. Aber trotz des Fehlens der Unterstützung vom Hofe her blieben die Klöster die Zentren des geistigen Lebens.

Besonders blühte Fulda auf. Hier war von Anfang an reges geistiges Schaffen. Einhard hatte hier seine Ausbildung erhalten. Die Äbte waren bestrebt, dieses Leben wachzuhalten und schickten ihre jungen Mönche nach St. Martin in Tours oder an die Hofschule, damit sie dort ihre Schulung erhielten und das Kloster in Verbindung mit der geistigen Bewegung blieb. So sandte Abt Ratger den jungen Hraban und Hatto nach Tours, Brun zu Einhard und Modestus zu dem Schotten Klemens. Unter Abt Eigil begann eine größere literarische Tätigkeit, nachdem unter seinem Vorgänger das Baugeschäft im Vordergrund gestanden hatte und auch die gelehrten Mönche sich an der Arbeit hatten beteiligen müssen[28]. Er übertrug die Oberleitung der Schule an Hraban, die unter ihm zur ersten theologischen Schule des Reiches sich entwickelte. Dort studierten z. B. Servatus Lupus, Otfrid von Weißenburg, Walafrid Strabo von Reichenau, Hartmut und Werinbert von St. Gallen, Ermanrich von Ellwangen, die Bischöfe Hemmo von Halberstadt und Baturich von Regensburg. Neben Hraban lehrten Brun, der Verfasser der Eigil-Vita, und der berühmte Geschichtschreiber Rudolf und ein sonst unbekannter Askrich.

Der angesehenste Mann in Fulda und wohl im gesamten Reiche war Hrabanus Maurus. Er stammte aus Mainz und kam früh

nach Fulda, wo er nach Vollendung seiner Studien in das Lehramt eintrat und im Jahre 822 zum Abt berufen wurde. Schreiben und Lehren war seine einzige Tätigkeit, auch nachdem er die Leitung der großen Abtei übernommen hatte, obwohl er die künstlerische Ausstattung von Kirche und Kloster in keiner Weise vernachlässigte. Die politische Entwicklung des Reiches nötigte ihn im Jahre 842 zur Resignation, aber im Jahre 847 berief ihn Ludwig der Deutsche auf den Mainzer Erzstuhl. Hochverehrt als Heiliger und Gelehrter, starb er im Jahre 856. Er war eine schlichte, gerade Seele, treu ergeben seinem monastischen Beruf, den er über alles schätzte. Seine schriftstellerische Tätigkeit ist äußerst fruchtbar gewesen; der Poesie wie Prosa hat er dem Zeitgeschmack entsprechend sich gewidmet. Einen großen Umfang unter seinen Schriften nehmen die Kommentare zu den Büchern der Heiligen Schrift ein, widmete er doch fast allen größeren Schriften eine eigene Erklärung. An andern Werken sind zu nennen seine Schrift über die Bildung des Klerus, in der er seinen früheren Schülern eine Belehrung über ihr geistliches Amt erteilte, ferner seine Enzyklopädie und zahlreiche Predigten.

Neben Hrabanus steht als theologisch-aszetischer Schriftsteller von Ruf Abt Smaragdus von St. Mihiel, besonders berühmt durch sein „Diadema monachorum", das zur Vorlesung für die abendliche Kollation bestimmt war, und durch seinen Regelkommentar, der eine selbständige Leistung darstellt neben dem Werke des Paulus Diaconus.

Kloster Reichenau[29] war als Schule ebenso berühmt wie Fulda. Abt Waldo war eifrig bemüht um die Ausbildung seiner Mönche und sandte auch einen von ihnen zu Alkuin nach Tours. Andere wurden an die Hofschule geschickt, um den berühmten Schotten Klemens zu hören. Als tüchtige Lehrer waren in Reichenau gerühmt Haito, Reginbert, Grimald, Tatto und Wettin. Am bedeutendsten war Walafrid Strabo, der schon im 18. Lebensjahr seine schriftstellerische Tätigkeit begann. Nach seiner Ausbildung in Reichenau und Fulda wurde er bei Ludwig dem Frommen Erzieher des jungen Prinzen Karl und erhielt 838 die Abtei Reichenau; er starb im Jahre 849. Walafrids Ruhm verdankt er vor allem seinem Schriftkommentar, der sog. „Glossa ordinaria", die für das gesamte Mittelalter das exegetische Handbuch blieb.

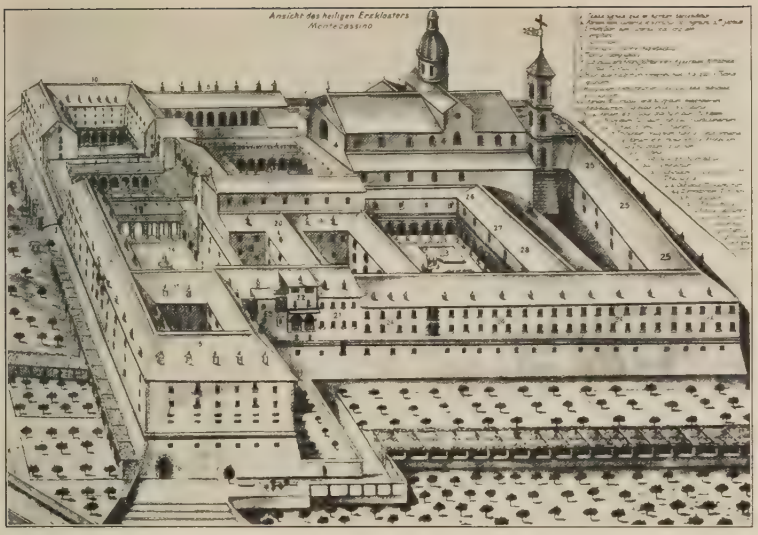

Bild 6. Montecassino im 17. Jahrhundert.

1. Holztreppe zum Garten. 2. Vorhof mit Brunnen. 3. Vorraum vor der Kirche. 4. Kirche. 5. Sakristei. 6. Schatzkammer. 7. Glockenturm. 8. Handwerkerwohnungen, darunter Ställe. 9. Noviziatsgarten. 10. Hospiz für arme Pilger. 11. Hospiz für Pilger. 12. Vorhof vor dem Pilgerhospiz. 13. Wandelhalle. 14. Vorhof vor dem Hospiz der Vornehmen. 15. Hospiz der Vornehmen. 16. Hauptpforte des Klosters. 17. Großer Speisesaal, darunter Vorratskammern. 18. Vorhof und Säulenhof vor dem Archiv. 19. Kleiner Speisesaal. 20. Küche. 21. Gastwohnungen. 22. Gymnasium. 23. Wohnung des Lektors der Theologie. 24. Mönchswohnungen. 25. Schlafsaal der Novizen. 26. Kapitel. 27. Bibliothek. 28. Wärmehalle. 29. Hof mit Brunnen.

Bild 7. Montecassino, heutiger Zustand.

St. Gallen entwickelte sich langsam als dritte bedeutende Klosterschule. Die Äbte Gozbert, Grimald († 872) und Hartmut († 883) waren Freunde der Studien und vermehrten eifrig die Bibliothek. Unter Grimald trat im Kloster ein der gelehrte Ire Möngal, der die Leitung der Klosterschule erhielt. Außerdem lehrten hier Iso, Wichram und Richbert. Ratpert, Notker der Stammler und Bischof Salomon von Konstanz erhielten hier ihre Ausbildung.

In Lothringen war Prüm der Sitz der Gelehrsamkeit. Unter Abt Markward (829—853), der in Ferrières seine Ausbildung erhalten hatte, begann die wissenschaftliche Betätigung. Zu ihm schickte Servatus Lupus aus Frankreich junge Leute, damit sie in Prüm Deutsch lernten. Den Ruhm der Schule begründete aber vor allem Regino, der seit 892 das Kloster als Abt leitete. Als Geschichtschreiber, Musikschriftsteller und Rechtsgelehrter ist er gleich berühmt.

Waren die klösterlichen Schulen im allgemeinen und mit Recht auf die Aneignung des lateinischen Bildungsgutes bedacht, so wurde doch nicht die Pflege der heimischen Sprache vernachlässigt. Wie die Benediktiner es in England gehalten hatten, wo Beda Übersetzungen schuf, wo die Regel St. Benedikts in der heimischen Sprache erläutert wurde, so taten es auch die deutschen Mönche. Aus Klöstern aller deutschen Gaue sind altdeutsche Bibelglossen erhalten. In St. Gallen wurde schon im 9. Jahrhundert die Regel Benedikts übersetzt; in Reichenau und Murbach begegnet man Übersetzungen der kirchlichen Hymnen. Man ging auch daran, die Heilige Schrift und theologische Werke ins Deutsche zu übertragen. Ja man wagte sich an eigene Schöpfungen in deutscher Sprache, so unser erster Dichter Otfried von Weißenburg, der Schöpfer des „Krist". Neben der Wissenschaft blühte aber auch fast überall die Kunst, und zwar in fast allen Formen: die Baukunst, die Malerei, Glasmalerei, Gießerei, Mosaik- und Goldschmiedekunst. St. Gallen und Tegernsee waren hierdurch besonders berühmt.

Die missionarische Tätigkeit nahm auch weiterhin einen Platz im benediktinischen Leben ein. In Friesland wirkten Wilfrid, Willibrord, Gregor von Utrecht, der Franke Wulfram und nach Bonifatius noch Ludger und Willehad. Im Innendeutschland betätigten sich außer Bonifatius Willibald, Wunibald, Lullus, Burchard und Wigbert, im Süden der hl. Pirmin, im Norden

Ansgar († 865) und Rimbert und später noch Sigfrid von Glastonbury. Unter den wendischen Slawen mühte sich Boso von Merseburg (936—970), bei den Preußen Adalbert († 997) und Brun von Querfurt († 1009), unter den Ungarn der hl. Wolfgang († 994). Das apostolische Ideal wurde also nicht aufgegeben; aber man sieht deutlich, es waren nur einzelne, die sich der Ausbreitung des Glaubens widmeten. Nirgendwo war die Idee herrschend, daß die Mönche für die Mission bestimmt seien und daß sie diesem Zwecke leben müßten. Im Gegenteil, man kann feststellen, daß sie relativ wenig für die Weiterverbreitung des Glaubens taten, und daß sie, sobald sie die Umgebung des Klosters für das Christentum gewonnen sahen, ihre Aufgabe als gelöst betrachteten und nun ihr Leben mit aller Kraft sich dem innern Ausbau, der Vertiefung zuwandte.

Wie sehr man Mönch blieb und das Mönchtum lebte, das beweisen die Kommentare zur Regel St. Benedikts und die übrigen aszetischen Schriften der Zeit. Paulus Diaconus hatte diese Literaturgattung begonnen und fand in dem sog. Basilius und in Hildemar eine Bearbeitung und in Smaragdus einen selbständigen Fortsetzer. Wohl steht man der Regel, soweit sie Äußeres anordnet, mit einer gewissen Freiheit gegenüber und hängt in keiner Weise sklavisch am Buchstaben; die Änderung der Zeitumstände galt als ausreichend, um Anordnungen der Regel abzuändern, aber sie ist doch die anerkannte heilige Autorität, die der Mönch gelobt und nach der er sein Leben bildet. Den Verlauf des Tageslebens und die Klostereinrichtung kann man an Hand der sich nun durch die Tätigkeit Benedikts von Aniane festlegenden Bräuche beobachten. Solche sind die vom Aachener Kapitel aufgestellten Richtlinien, die auf Grund dieser Weisungen ausgearbeiteten Murbacher Bräuche und die Statuten des Abtes Adelhard von Corbie. Die Bräuche, die man in Deutschland besaß, waren die von Montecassino, das aber selber seine Lebensgewohnheiten von England aus durch den hl. Willibald erhalten hatte[30]. In Montecassino holten sich Auskunft und Anregung Sturmius für Fulda[31] und Ludger für Werden[32]. In all diesen Bräuchen nimmt den größten Raum ein die Feier des liturgischen Lebens, und diese Ordines sind fast nur ein Rituale und Caeremoniale[33]. Überall in den Kapitularien, in den Consuetudines, den Verordnungen der Äbte begegnet man nur dem einen großen

einheitlichen Willen, getreu der Regel entsprechend das Leben einzurichten und die Lebensweise, soweit sie in der Regel selbst nicht festgelegt ist, ihrem Geiste gemäß zu gestalten. „Regula, secundum Regulam", ist das Wort des karolingischen Mönchtums. Und was dieses Zeitalter für die Beobachtung der Regel geschaffen hat, ist nie mehr untergegangen. Es ist gleichsam, als ob man sich bewußt gewesen wäre, daß eine Katastrophe komme, und daß man vorher alles in Sicherheit bringen müsse, was es an Überlieferung gab, um es über die Zeit der Flut zu retten. Es war eine Endzeit, die sammelte, sichtete und bewahrte. Ihr ist es zu danken, wenn der Neubau des 10. Jahrhunderts auf den alten Fundamenten ruht und in engster lebendiger Verbindung mit der alten Tradition blieb.

Für das Leben der Klöster der Karolingerzeit und auch für die Entwicklung in der Folgezeit sind aber zwei Dinge wichtig geworden, die dem damaligen Mönchtum ihr Gepräge gaben. Das erste ist ein mehr Äußeres: die Beschränkung in der Aufnahme von Mönchen auf die Freien, der Ausschluß von Sklaven und Hörigen. Hier verließ man ohne Zweifel ein Prinzip, das die Regel Benedikts klar ausgesprochen hatte: der Eintritt soll Freien wie Sklaven in gleicher Weise gestattet sein, und es solle im Kloster in keiner Hinsicht einen Unterschied der Behandlung und der Stellung geben. Dieser Punkt der Regula ist schon in den angelsächsischen Klöstern verlassen worden[34], und er fand auch keine Beachtung in Deutschland. Hier ist ohne Zweifel ein Einfluß des germanischen Elements, wie er auch bei Leander von Sevilla sich schon geltend machte. Der Freiheitssinn des Germanen konnte es wohl nicht ertragen, daß er neben dem Knecht, dem Unfreien, seinen Platz finden solle. Praktisch war ja auch der Eintritt in ein Kloster zunächst nur einem Manne möglich, der über sich selbst verfügen konnte, der an niemand gebunden war. Einem Unfreien wäre an sich also der Eintritt nur möglich gewesen, wenn ihn sein Herr entließ, und in den seltensten Fällen mag ein Dienstherr bereit gewesen sein, eine Arbeitskraft zu entlassen. Daß die Klöster nur Freie aufnahmen, dazu mag auch beigetragen haben, daß der Eintritt ja geknüpft war an das Gelübde, also an einen Vertrag, den der Mönch mit dem Abte und dem Kloster einging. Rechtsfähig war aber nur der Freie, er allein konnte einen Vertrag eingehen, eine Ver-

pflichtung übernehmen. Nimmt man nun hinzu, daß die deutschen Klöster große Wirtschafts-, ja Herrschaftsgebiete darstellten, daß sie über Hunderte von Hörigen geboten, diese ihnen geschenkt wurden und von ihnen wieder verschenkt und veräußert werden konnten, so begreift man, daß es für die Vorstellungswelt solcher Mönche unmöglich erschien, Hörige in ihre Gemeinschaft aufzunehmen. So wurden die deutschen Klöster Gemeinschaften freier Edelinge, und viele blieben dies durch das ganze Mittelalter hindurch. Das hat freilich ihre spätere Entwicklung auf das ungünstigste beeinflußt, ihnen nach und nach den klösterlichen Charakter genommen und sie in adelige Anstalten umgewandelt[35].

Das zweite, was die karolingischen Klöster zum Teil charakterisiert, ist die eigenartige Gehorsamsauffassung, die sich durchsetzt. Das alte Mönchtum und auch die Regel des hl. Benedikt verlangen den unbedingten Gehorsam. Schon bei dem westgotischen Mönchtum begegnete uns eine andere Idee: der Vertrag zwischen Abt und Mönchen mit genau umgrenzten Rechten und Pflichten. Auch das Mönchtum im Frankenreich kennt diesen bedingten Gehorsam, und genau wie beim westgotischen Mönchtum ist dieser Gehorsam in der Profeßformel ausgesprochen. So verspricht der Mönch in der Reichenauer Profeßformel Gehorsam, „soweit Gott mir seinen Beistand verleiht, und ich will ihn üben, soweit ich es mit seiner Hilfe vermag". Also auch hier ist eine Klausel beigefügt, durch die der Mönch ein gewisses Recht erhält. An die Stelle des kritiklosen, unbedingten Gehorsams ist hier die Treue getreten[36]. Die Forderung des Gehorsams wird gemessen am Können des Einzelnen, und da er selbst über seine Kraft urteilt, so ist ihm die Kritik am Befehl des Obern zu jeder Zeit erlaubt. Solange die Mönche treu waren, solange barg der Zusatz keine Gefahr in sich. Aber es zeigte sich schon in vielen Klöstern der Karolingerzeit, daß gerade bezüglich des Gehorsams die größten Schwierigkeiten lagen, und man begreift den Kampf Benedikts von Aniane und vor allem später Clunys, um dem Gehorsam wieder seinen Platz im benediktinischen Mönchtum zu geben. Ja dieser straffe militärische Gehorsamsbegriff war es schließlich, der die Reform der Folgezeit am stärksten unterschied von dem Mönchtum in Deutschland.

Zweiter Teil

Die Zeit der führenden Klöster

Erstes Kapitel

Die Anfänge von Cluny

Der Niedergang des Klosterwesens in Frankreich. Die Anfänge von Cluny. Der hl. Odo. Das Programm von Cluny. Gerhard von Brogne. Die Reform von Gorze. Die Erneuerung des Benediktinertums in England. Die Reform von Einsiedeln.

Die geistige Kraft des Karolingerreichs hatte sich erschöpft. Es beginnt die Zeit der Epigonen; auch auf dem Gebiet des Klosterwesens macht sich dies bemerkbar. Der Verfall ist allmählich eingetreten, im Westen ist er allgemeiner und stärker als im Osten. Im Ostreich haben wir noch eine Blütezeit im 9., und in manchen Klöstern dauert sie auch bis ins 10. Jahrhundert hinein. Hier kommt ein gewisser Niedergang fast unbemerkt und allmählich, die Zeit läßt langsam eine Milderung der Disziplin zu, die den Mönchen gar nicht als ein Abfall zum Bewußtsein kommt, die von ihnen als Tradition einfach überliefert wird. Erst als im Westen die Erneuerung kam, wurde es deutlich, wie weit man sich auch im Osten allmählich von den Grundsätzen Benedikts von Aniane entfernt hatte. Anders war es im Westreiche. Dort war der Niedergang katastrophal. Die verschiedensten Momente haben in der Normandie, in Burgund und Lothringen den Ruin herbeigeführt. Es sind zunächst die äußern Drangsale durch die Normanneneinfälle, die für Frankreich fast die Auflösung des staatlichen Lebens brachten. Im Jahre 820 erschienen diese Horden zum ersten Male, um von da an zur Gottesgeißel des unglücklichen Landes zu werden. Sie fuhren die Loire und Seine hinauf und plünderten das offene Land; die Normandie und Bretagne wurden zur Wüste. Die Äbte von St. Denis und St. Germain wurden gefangen und ein hohes Lösegeld erpreßt. Wiederholt wurde St. Germain nun überfallen; so erlebte es Überfälle 847, 857 und 861[1]. Das Jahr 866 sah die Plünderungen von St. Denis und Fleury[2]. Die Klöster St. Bertin, St.-Maur-des-

Fossés, St. Faro zu Meaux, Solignac traf das gleiche Geschick zur selben Zeit. Im Jahre 881 wurden Kornelimünster, Stablo und Malmedy geplündert, im Jahre 882 und 892 brandschatzten sie Prüm[3], ebenfalls 882 St. Maximin in Trier. Zu den Normannen kamen im Süden und Osten die Ungarn, die die Klöster Bayerns und Alemanniens heimsuchten und auch über den Rhein vordrangen; so plünderten sie 917 Moyenmoutier, Senones, Etival und St. Dié, 925 erschienen sie in St. Gallen. Zu gleicher Zeit drangen arabische Piraten vom Mittelmeer ein und brandschatzten von ihren Seefestungen aus die Dauphiné und Provence.

Zu diesen äußern Feinden kamen innere: die enge Verknüpfung des Klosters mit dem politischen und sozialen Leben, das es allmählich aus dem religiösen Verband löste und in ihm nur einen Faktor des wirtschaftlichen oder politischen Lebens erkennen ließ. Viele Klöster, die vom König gegründet und mit Königsgut ausgestattet worden waren, wurden als sein Eigentum betrachtet, von ihm verliehen und zu Diensten herangezogen wie jedes andere Lehen. Der Abt galt nicht so sehr als Haupt einer religiösen Gemeinschaft, sondern als königlicher Beamter, der Dienste zu leisten hatte durch Abgaben und Heereslieferungen. Daß der König ein Interesse daran hatte, seinen Leuten Abteien zu übertragen, liegt auf der Hand. Daß aber auf diese Weise eine allmähliche Säkularisation kam, ist ebenso einleuchtend. Die Belastungen waren oft so groß, daß die Klöster dadurch zu Grunde gingen[4]. Wo aber das Königtum nicht selber über die Abteien verfügte, da waren es die örtlichen Gewalten, der niedere Adel, der bei seiner Armut und sittlichen Verkommenheit eine gleiche Plage war wie im Dreißigjährigen Kriege die Soldadeska, und die auch ohne die Normannen ein Land zur Wüste hätten machen können, wie eine Mainzer Synode sagt[5].

Die Folge all dieser Bedrückungen war die Verarmung und Verelendung zahlreicher Klöster und damit auch ihr sittlicher Niedergang. Zahlreiche Klöster waren zerstört, andere kamen in Laienhände, und die übrigen verdienten nicht mehr den Namen eines Klosters. Es gab allenthalben vagabundierende Mönche, die die Not aus ihren Klöstern getrieben hatte und die nun das Land durchstreiften. Die Synode zu Tusy 860 mußte schon gegen sie einschreiten und befahl ihre Heimkehr in die Klöster. Aber wo

waren noch reguläre, sichere Klöster?[6] Resigniert meint Letald in den „Miracula S. Maximini“[7], es habe kaum noch reguläre Mönche gegeben. In Lothringen war nicht bloß die Benediktinerregel verschwunden, sondern man hatte überhaupt keine Kenntnis mehr von ihr[8]. Und als Odo mit seinen Freunden auf der Suche nach einem regulären Kloster war, fanden sie in ganz Frankreich kein reguläres Kloster[9]. Wenn diese Nachrichten auch zum Teil zurückgehen auf die späteren Reformer, die, erfüllt von heiligem Eifer, manches übertrieben haben mögen, so zeigen doch auch die Gesetze Karls des Kahlen, daß die Unordnung und Verwirrung allgemein war. Denn es lag ja nicht bloß auf dem Gebiet des klösterlichen Lebens so, sondern das ganze Reich war in Auflösung, und das traurige Bild des Klosterwesens ist nur ein Ausschnitt aus dem trostlosen Zeitgemälde. Die gesamte staatliche und kirchliche Lage bot ein trauriges Schauspiel. Auf die Hochblüte der Kultur war wieder eine Zeit der Barbarei gefolgt.

Es fehlte nicht an Versuchen, dem Verfall Einhalt zu gebieten, und Karl der Kahle war vom besten Willen geleitet, gerade den Klöstern wieder zu helfen. Auf der Synode zu Soissons 853 ging er zu entscheidenden Maßnahmen über; er plante eine allgemeine Klosterreform. Zu dem Zwecke sollte zunächst durch die Missi eine genaue Untersuchung über die klösterlichen Verhältnisse angestellt werden. Vor allem sollte diese Untersuchung sich auf die wirtschaftlichen Verhältnisse der Klöster beziehen und einen genauen Bericht geben über die Insassen, den Besitz, die Zahl zur Zeit Karls des Großen und Ludwigs des Frommen[10]. Freilich, der große Normanneneinfall im gleichen Jahre und die Verheerungen in den folgenden Jahren machten all diese Pläne zunichte. Und seitdem hörte auch jede Sorge für die Klöster und jede Bemühung um Hilfe auf. Man überließ einen jeden in dem harten Daseinskampf sich selber. Eine dumpfe Verzweiflung bemächtigte sich vieler, man sah tatenlos dem Niedergang zu und glaubte, von Gott verworfen zu sein um der Sünden willen. Erst gegen Ende des 9. Jahrhunderts und Anfang des 10. Jahrhunderts regten sich die ersten Versuche wieder auf Synoden, um dem Unheil zu steuern. Aber auch sie waren nicht ein hoffnungsvolles Neubauen, sondern mehr eine harte Klage über den Verfall. Bezeichnend ist hierfür die Synode von Trosly im Jahre 909. Sie kann nicht sprechen „de statu monasteriorum“, sondern nur „de

lapsu". Die einen sind verbrannt, andere zerstört, andere beraubt; wo noch Spuren klösterlicher Niederlassungen sind, da ist jedenfalls kein reguläres Leben mehr. Die Mönche unterscheiden sich in keiner Weise vom niedern Volke, sind vielleicht noch schlimmer. Die Äbte können nicht lesen, und sie sollen die heilige Regel erklären; sie kennen nicht einmal das Abc, und sie sollen eine Lehre vortragen. Das Konzil verzweifelt selber daran, daß man hier alles bessern könne, es will aber wenigstens die Aufmerksamkeit der Könige und Großen auf diese Dinge lenken[11]. Es ist also das gleiche Bild, das bereits Karl der Kahle im Jahre 862 vorgezeichnet hatte.

Schon gegen Ende des 9. Jahrhunderts begannen jedoch die Anzeichen eines neuen Lebens. Es wurden wieder Neugründungen begonnen, und der Sinn für das monastische Leben erwachte. Unter den verschiedenen Klöstern, die damals entstanden, sollte Kloster Baume eine besondere Bedeutung erhalten. Es unterstand dem Abt Berno von Gigny und gehörte als abhängiges Kloster zu dessen Abtei. Später siedelte Abt Berno nach Baume über und verbrachte hier sein Leben. Das Kloster war ausgezeichnet durch reguläre Disziplin, die eine getreue Darstellung der Benediktinerregel sein wollte. Sie ging zurück auf den Abt Euticius, d. h. Benedikt von Aniane. Wenn der Überlieferung zu glauben ist, dann brachten Ritter vom Hofe des Herzogs Wilhelm von Aquitanien die Kunde vom Kloster Baume und seinen eifrigen Mönchen zu ihrem Herzog, so daß dieser sich entschloß, Grund und Boden zu einer neuen Gründung in seinem großen Waldbesitz zu schenken. Er überlegte mit Abt Berno und schenkte ihm Landbesitz bei Cluny, in der Diözese Mâcon gelegen wie Baume. Am 11. September 910 wurde die Schenkung feierlich vollzogen und das neue Kloster den Apostelfürsten Petrus und Paulus geweiht. Herzog Wilhelm bestimmte, daß das Kloster frei sein solle von jeglicher Gewalt, und unterstellte es dem Schutze des Apostolischen Stuhles mit all seinen Besitzungen, wogegen das Kloster alle fünf Jahre einen Zins nach Rom entrichten sollte. Der Apostolische Stuhl wurde dringend beschworen, seines Schutzamtes kräftig und treulich zu walten, und alle, die die Freiheit oder den Besitz von Cluny antasten würden, wurden mit den schwersten Flüchen bedroht[12]. Der päpstliche Schutz war das einzige Mittel, um den Bestand und die Sicherheit eines

Klosters gegenüber den Großen zu retten. Und diese Unterstellung, die keine Herrschaft, sondern lediglich einen Schutz bedeuten sollte[13], brachte aber eine Interessengemeinschaft zwischen dem Kloster und dem päpstlichen Stuhle zustande. Es war dies nichts Neues in der monastischen Geschichte. Schon Klöster in England, Fulda und die im Jahre 863 gegründeten Klöster von Poutières und Vezelay waren in den Schutz des Papstes gestellt worden. Wenn von Cluny hieraus nun etwas ganz Neues und Eigenartiges erwuchs, dann lag das an seinen Äbten, die klug und tatkräftig genug waren, diesen Schutz auszunutzen und durch Aufnahme persönlicher Beziehungen zu den jeweiligen Päpsten das Interesse für ihr Kloster in Rom wach erhielten.

Das äußere Leben in Baume, Gigny und Cluny hatte zunächst nichts Besonderes. Es war nichts anderes als ein regeltreues, monastisches Leben und hielt sich an die Gewohnheiten, wie sie von Benedikt von Aniane festgestellt waren. Diese Gewohnheiten wollte Berno einheitlich in seinen Klöstern durchgeführt sehen. Was ihm am Herzen lag, war die „unanimitas" in der Psalmodie, in Beobachtung des Stillschweigens, im Essen, in der Kleidung, der Verzicht auf jeglichen Eigenbesitz und das Gebot des strengen Gehorsams. Wie man sieht, war das durchaus kein neues Programm, sondern ist die alte Forderung Benedikts von Aniane. Bernos Strenge in seinen Forderungen und in der Handhabung der Disziplin rief im Kloster Widerspruch hervor und ließ es gar zu einer Oppositionspartei kommen, die sein eigener Verwandter Wido anführte[14]. Man spottete über die Bräuche des Abtes Berno, und als Odo in Baume eintreten wollte, fragten ihn die Mönche: „Kennst du die ‚Consuetudo' des Abtes Berno?" Da Odo verneinte, zählten sie ihm die Behandlung auf, die ein Mönch erdulden müsse: erst Schläge, dann Fesselung, dann Karzer, dann Fasten[15].

Aber Berno drang mit seiner Strenge durch und wußte sich Ansehen bei der Außenwelt zu verschaffen. Zu den drei Klöstern, die er schon leitete, kamen noch andere Überweisungen und Schenkungen. So gab der Ritter Ebbo ihm das Kloster Déols, das er 917 gegründet hatte, zur Leitung. Dieser Abtei folgte dann noch das Kloster Massay. Jedoch in allem vermochte Berno sein Ziel nicht zu erreichen. Gegen Ende seines Lebens ließ er Odo zu seinem Nachfolger wählen; aber er konnte ihm nicht alle

Abteien, die er geleitet hatte, übergeben, sondern mußte eine Teilung durchführen. Die Oppositionspartei unter Führung Widos erreichte es, daß dem Wido Gigny und Baume, also die Familienklöster, gegeben wurden, während Odo Cluny, Déols und Massay erhielt. Nachdem Odo Abt geworden war, konnte er sich in Baume nicht mehr halten und ging nach Cluny, das auch Berno als seine Grabstätte sich wählte. So war das Mutterkloster der Reform, Baume, wieder der alten Richtung verfallen, und die Reformpartei siedelte mit Odo nach Cluny über. Am 13. Januar 927 starb Berno, nachdem Odo seit etwa 924 als Abt eingesetzt war[16].

Schon mehrfach ist der Mann genannt worden, der zum geistigen Vater des cluniazensischen Geistes wurde, Bernos Erwählter, Odo. Sein Schüler Johannes hat ihm eine lebenswarme Biographie gewidmet, und wenn er, wie sich feststellen läßt, in einigem geirrt hat, so darf man ihm doch im allgemeinen Glauben schenken. Odo entstammte einer adeligen Familie und war bei Herzog Wilhelm Knappe gewesen. Sein Vater war ein hochgebildeter Mann, der eine für die damalige Zeit ganz erstaunliche Bildung besaß und sich durch seine Rechtskenntnis hervortat. Aber bei all seiner Gelehrsamkeit hielt er doch auf ritterliche Ausbildung seines Sohnes und ließ ihn in geradezu militärischer Einfachheit erziehen: etwas Brot, eine Handvoll Bohnen und ein Trunk Wasser war die tägliche Nahrung des Knaben[17]. Dazu erhielt er bei einem Priester eine wissenschaftliche Ausbildung und wurde dann vom Vater an den Hof des Herzogs Wilhelm gesandt, um hier als Knappe zu dienen. Er nahm teil an den Jagden und Kriegsübungen, fand aber keinen Gefallen daran und verließ schließlich den Hof, da ihn ein Kopfleiden quälte. Als er hiervon in der Kirche des hl. Martin von Tours Heilung fand, bechloß er, sich dem Dienste des Heiligen zu weihen und in Tours zu bleiben. Das Leben der Kanoniker war hier freilich nicht sehr erhebend, aber Odo blieb dort als Lehrer der Stiftsschule. Er gab sich eifrigen Studien hin und fertigte für die Chorherren einen Auszug aus den „Moralia“ Gregors d. Gr. Das ganze Werk war für die Kanoniker zu lang und ungenießbar, und so mußte Odo ihnen einen kurzen Auszug anfertigen[18]. Während die Chorherren üppig lebten und sich an dem berühmten Wallfahrtsort das bunteste Leben breit machte, gab sich der junge Lehrer dem

strengsten aszetischen Leben hin und lebte wie ein Mönch der Thebais. Er hatte neben der Kirche des Heiligen eine kleine Zelle; dort schlief er auf dem bloßen Fußboden, in den Kleidern, nur mit einer einzigen Decke gegen die Kälte geschützt. Durch die Lektüre lernte er die Regel St. Benedikts kennen, und er begann, sie zur Richtschnur seines aszetischen Lebens zu nehmen[19].
Nun schloß sich ihm in Tours ein junger Adeliger namens Adegrin an. Zuerst lebten sie zusammen in ihrer Zelle. Dann aber faßten sie den Plan, in ein reguläres Kloster zu gehen, und machten sich auf die Suche. Da sie nichts fanden, beschloß Adegrin, sich nach Rom zu wenden. Auf dem Wege dorthin kam er nach Baume. Hier lernte er ein gut geordnetes Klosterleben kennen und beeilte sich, Odo dies mitzuteilen. Sofort nahm Odo seine Bibliothek, die hundert Bände zählte, und begab sich mit Adegrin nach Baume[20]. Odo wurde von Berno aufgenommen und schon bald mit der Leitung der Klosterschule betraut. Während Adegrin sich in der Nähe als Einsiedler niederließ, lebte Odo als Lehrer im Kloster. Als er sich der Gemeinde anzuschließen gedachte, warnten ihn die Mönche vor der Strenge des Abtes Berno, und Odo wurde wankend. Erst auf die Mahnung des Freundes hin machte er Profeß, wurde Priester und schließlich von Berno zum Nachfolger bestellt.
Nach Bernos Tode mußte Odo in Baume weichen und ging nach Cluny. Die Anfänge waren äußerst arm, und man lebte in den dürftigsten Verhältnissen[21]. Odo führte hier die gleiche Ordnung ein wie in Baume.
Er war tief durchdrungen von der Größe des monastischen Lebens. Und was ihn vor allem kennzeichnete, war der Ernst seiner Auffassungen. Diesen Geist prägte der junge Abt seinem Kloster auf: den Geist der Weltverachtung und den Geist der Hinkehr zu Gott. Odo selbst stand völlig unter dem Eindruck der furchtbaren moralischen Not seiner Zeit und des Gedankens an den nahen Weltuntergang. Was retten konnte, was Gott besänftigen konnte, war einzig die Buße in Schweigen und Gebet. Dies erfüllte vor allem seine Seele: stetes Gebet. Es war nicht die Kasteiung, auch nicht die körperliche Arbeit, sondern das Gebet, in dem er vor allem die Aufgabe des Mönches erblickte. Er selber lebte ja stets in der Kontemplation, und er wollte den Geist ständigen Gebets in Cluny heimisch machen. Das Gebet

sollte die Abtötung und die Arbeit ersetzen. So begann in Cluny die Vermehrung des Chorgebets. Auch hierin knüpfte der Heilige an Benedikt von Aniane an, aber er ging doch weit hinaus über die bisherige Gewohnheit, so daß das Gebet allein allmählich seine Mönche in Anspruch nahm und für anderes weder Zeit noch Kraft übrig blieb. Der Geist des Gebets und der Kontemplation zeigte sich dann auch in dem ewigen Stillschweigen, da ohne dieses kein monastisches Leben möglich sei. Nur mit Hilfe der Zeichensprache durfte man untereinander verkehren. Odo selber gab das Beispiel eines völlig eingezogenen Lebens. Er ging einher mit gesenktem Antlitz, so daß man ihn den Totengräber nannte, und auf Reisen war er beständig am Psallieren[22]. Sein Ansehen wuchs rasch in der Gegend, und die Großen riefen ihn bald zur Reform ihrer Klöster. Schon das junge Cluny hatte Widerstand. Sein äußeres Merkmal, das Schweigen, wurde heftig bekämpft als eine Neuerung, die Odo erfunden habe. Die Mönche spotteten, Gott habe sie doch nicht als Schlangen oder Ochsen erschaffen, sondern als Menschen mit einer Sprache[23]. Aber Odo ging seinen Weg in Entschlossenheit weiter. Er vollendete im eigenen Hause sein Werk, und vor allem gelang es ihm, seiner Reform die offizielle Bestätigung Roms zu sichern. Denn am bedeutsamsten für die Weiterentwicklung von Cluny wurde das Privileg, das Johannes XI. schon 931 der jungen Stiftung gab[24]. Der Papst nahm hierin Cluny in seinen Schutz und bestätigte ihm die freie Abtswahl. Aber das Wichtigste in diesem Schreiben war die Autorisation zur Reform. Cluny erhielt Sendung und Auftrag, andere Klöster zu reformieren, und wurde gleichsam zum Musterkloster erklärt in einer Zeit, da fast alle Klöster der Regel untreu geworden sind. Der Abt von Cluny erhielt die Erlaubnis, überall einzugreifen, wo man seine Hilfe in Sachen der Reform anrufe. Er durfte jeden Mönch aus einem andern Kloster bei sich aufnehmen, falls in dessen Kloster das reguläre Leben nicht beobachtet werde, und solche Mönche so lange behalten, bis das Kloster die Reform annehme. Alle reformierten Klöster sollten Cluny unterworfen bleiben. Mit diesem Privileg, das ohne Zweifel von Odo inspiriert war, war sowohl die Sache der Reform wie der Kongregation in ihren Grundelementen festgelegt. Wurde dieses Privileg ausgenutzt, dann konnte der Abt von Cluny in alle französischen Klöster eingreifen und sie in

seine Abhängigkeit bringen. Cluny war autorisiert, seine Ideen in die andern Klöster zu übertragen. Nun begann denn auch Odos ausgedehnte Tätigkeit.

Das erste Kloster, das der Leitung Odos unterstellt wurde, war Romainmoutier. Es wurde bestimmt, daß die Mönche hier in allem die Bräuche von Cluny beobachten sollten, daß es von Odo als Abt geleitet wurde, daß die Mönche mit Cluny eine einzige Gemeinschaft bilden mußten und unter einem gemeinsamen Abte stehen sollten. Keiner der beiden Konvente darf unabhängig vom andern zur Abtswahl schreiten, vor allem dürfen die Mönche von Romainmoutier nichts unternehmen ohne Erlaubnis des Abtes von Cluny und dürfen den Verband nicht lockern. Der Abt kann Mönche aus dem einen nach dem andern Kloster verschicken, und die wirtschaftlichen Hilfskräfte beider Klöster stehen jedem Kloster zur Verfügung. Dazu kommt dann, daß in allem volle Gleichheit herrschen muß: in Nahrung, Kleidung, Fasten, Psalmengesang, Stillschweigen, Gastfreundschaft und dergleichen[25]. Man sieht schon hier deutlich den späteren Zentralverband im Kleinen: Aufgeben der eigenen klösterlichen Selbständigkeit zu Gunsten des Mutterklosters. Eigenartig ist jedoch hierbei, daß diese Unterstellung unter Cluny nicht vom Abt des Klosters Cluny ausgeht, sondern von der Stifterin des Klosters Romainmoutier, Adelheid, wobei jedoch nicht ausgeschlossen, ja wohl wahrscheinlich ist, daß Odo die Weisungen gegeben hat.

Es folgte Aurillac in Aquitanien, in dem Odo gleichfalls Abtsrechte erhielt. Wohl wurde von ihm ein Abt eingesetzt, aber er erhielt keine Selbständigkeit, sondern hatte nur die Stellvertretung Odos; Odo selber galt als Abt. Es folgten andere Klöster: Tulle, Sarlat, Lèzat, St. Martialis in Limoges. Überall wurde das gleiche Prinzip durchgeführt. Gleiche Ordnung wie in Cluny, völlige Unterstellung unter Odo, der Abt ist nur Stellvertreter des Abtes von Cluny; die Selbständigkeit des Klosters ist beschränkt. Bedeutsam für den Fortgang der Reform war, daß es Odo gelang, das Kloster Fleury in seine Hand zu bringen. Die Mönche dort leisteten zwar bewaffneten Widerstand und empfingen ihn mit Wurfgeschossen[26], als er auf einem Esel ankam. Aber schließlich fügten sie sich und nahmen die Reform von Cluny an. Odos Einfluß griff bald über die Grenzen Frank-

reichs und dehnte sich auch auf Italien aus. Hier lag das Klosterwesen ebenso danieder wie in Gallien, und der römische Machthaber Alberich selber half dem Cluniazenserabt bei seinen Bestrebungen. Er ließ ihm freie Hand und unterstellte ihm sogar alle römischen Klöster[27]. In St. Paul, St. Andreas, St. Laurentius und später auch in Farfa und Montecassino zog die Reform ein.

In Jahre 942 starb Odo zu Tours am Grabe seines Lieblingsheiligen und wurde auch dort begraben. Er war eine Prophetennatur gewesen, hatte die Laster der Zeit kühn gegeißelt; aber er hatte vor allem neues Leben auf den Trümmern erstehen lassen. „Sanctae Regulae reparator", so nannte ihn Flodoard in seinen Annalen[28]. Bei all seiner Tätigkeit und bei seinen vielen Reisen war er doch eine beschauliche, in sich gekehrte Natur geblieben. Nichts hatte ihn je aus seiner Gottversenktheit herausführen können. Bei all seinem Wirken hatte er auch nie das Wort der Lehre vernachlässigt. Er hatte Zeit gefunden zu zahlreichen Ansprachen und Predigten und sich auch schriftstellerisch betätigt durch Abfassung von Hymnen und einer Biographie des hl. Geraldus. Alle seine Schriften atmen den tiefen Ernst, der ihn beseelte, wollen aufrütteln aus der Gleichgültigkeit und Sündhaftigkeit des Daseins, weisen auf das kommende Gericht und seine Schrecken. Dabei war Odo aber ein Mann voll Güte und Liebe, des Wohltuns und der Barmherzigkeit. Kein Armer ist unbeschenkt von ihm gegangen. Wenn ihm ein müder Wanderer begegnete, stieg er vom Reittier, hieß ihn aufsitzen und ging selber zu Fuß. Sein Prior Johannes, der ihn oft begleitete, erzählt, eines Tages habe er einen Armen aufsitzen lassen, der einen solchen Geruch verbreitete, daß er es nicht in seiner Nähe habe aushalten können und weit zurückgeblieben sei[29]. In allem hat Odo die spätere Entwicklung vorgezeichnet und grundgelegt: im gottesdienstlichen Leben, im Anschluß an Rom, in der Sorge für die Armen, in der Organisation, in der Propaganda der monastischen Ideen. Er war in gleicher Weise Schöpfer von Cluny wie der Erneuerer des benediktinischen Mönchtums.

Gleichzeitig mit der Reformtätigkeit Odos in Burgund begann auch in Lothringen eine große Bewegung innerhalb des benediktinischen Mönchtums, und zwar im Norden wie im Süden. Im Norden war der Führer Graf Gerhard von Brogne. Er verbrachte seine Jugend am Hofe des Grafen Berengar von Namur, trat in

seine Dienste und wurde von ihm hochgeschätzt[30]. Sein Sinn stand aber nach dem religiösen Leben, und er stiftete auf seinem Besitz Brogne südlich von Namur eine Kirche, für die er Kleriker berief. Auf einer Reise lernte er St. Denis kennen, und das mag in ihm den Gedanken geweckt haben, selber Mönch zu werden. Er trat dort ein und vermachte der Abtei all seinen Besitz und begann wie ein Schulknabe die Wissenschaft sich anzueignen[31]. Nach einigen Jahren kehrte er aber mit zwölf Gefährten und einer Anzahl Bücher nach Brogne zurück, wohl im Auftrag seines Abtes, entließ die Kleriker dort und wandelte das Stift in ein Mönchskloster strenger regulärer Observanz um[32]. Er ging aber auch sogleich daran, an andern Orten das benediktinische Leben wieder einzuführen, und hierbei war ihm der mächtige Herzog Gieselbert von Lothringen selber behilflich[33]. So erfolgte die Umwandlung des Stiftes St. Ghislain in ein Benediktinerkloster. Ferner wurden die berühmten, aber völlig verfallenen Abteien St. Bavo und St. Peter bei Gent mit seinen Reformmönchen besetzt, andere Klöster, wie St. Bertin, St. Amand, St. Omer, folgten.

Hierbei half ihm auf jede Weise Graf Arnulf von Flandern, der für die Reform das gleiche Interesse betätigte wie ehedem Kaiser Ludwig. Und Gerhard nahm neben ihm eine Stellung ein, die in allem der Benedikts von Aniane glich. Dies hat auch seine Erfolge bestimmt, und anderseits auch wieder dazu geführt, daß die Reform verfiel, als Arnulfs mächtige Hand nicht mehr über den Klöstern wachte. Der Biograph nennt 18 Klöster, die unter der Leitung Gerhards standen[34]. Es läßt sich nirgends ein Einfluß von Cluny zeigen. Die Reform hatte keine besondere Ausprägung, sie wollte einfach reguläres Leben. Dies hat sie erreicht und in Flandern das benediktinische Leben wieder neu begründet. Einen Zusammenschluß der reformierten Klöster hat Gerhard nicht erreicht. Die Vereinigung der Klöster war keine rechtliche. Das mag mit ein Grund sein, warum die Reform sich nicht lange erhielt. Aber durch ihre Einwirkung auf die englische Reform hat sie doch eine größere historische Bedeutung erlangt.

Völlig zerstört war das monastische Leben auch im südlichen Lothringen. Die Kriege, die die beiden Nachbarn um das Land führten, hatten hier zum Ruin geführt. Die Bischöfe suchten ihre erlittenen Verluste durch Einziehung des Klostervermögens

wieder auszugleichen. Nirgends gab es mehr ein Kloster, ja selbst die Erinnerung daran schwand. Aber es gab auch hier noch aszetisch gesinnte Männer, die einen Weg wieder zu Besserem bahnen wollten. Ohne voneinander zu wissen, fanden sie sich schließlich zu gemeinsamem Werke: der Einsiedler Einold, ein Kleriker Benno und der Bauersmann Johannes[35]. Der letzte sollte der führende Geist werden.

Er stammte aus dem freien Bauernstand aus der Gegend von Toul. Der Vater hatte ihn zum Studium bestimmt und schickte ihn nach Metz zur Schule. Aber Johannes kam nicht recht voran und übernahm nach dem Tode des Vaters das väterliche Gut. Doch er war kein Mann, dem die Arbeit auf der Scholle genügte. Er hatte Verkehr mit Adeligen, und es trieb ihn wieder zu Höherem. Er nahm nochmals das Studium auf bei dem Diakon Benno in Toul. Da er ein Haus in Metz hatte, lernte er dort die Nonnen von St. Peter kennen und besprach sich mit ihnen über das geistliche Leben. Seine Studien und der Austausch mit den Nonnen weckten in ihm den klösterlichen Beruf. Er ging in die Einsamkeit der Argonnen und lebte hier jahrelang zusammen mit einem wunderlichen Einsiedler Lambert[36]. Dieser ging halbnackt umher, tauchte zum Schrecken oder Gelächter der Menschen von Zeit zu Zeit in den Dörfern auf, um dann wieder in der Wildnis zu verschwinden. Seine Speise bestand aus Brot, das er aus Wasser und Mehl sich bereitete. Mit einem Brote kam er ein bis zwei Monate aus. Inzwischen war es freilich so hart geworden, daß er mit dem Beile sich ein Stück abhauen mußte. Als Mittagsmahl hatte er ein Gericht aus Kräutern, das er ebenfalls für mehrere Wochen zubereitete und durch Aufgießen von Wasser immer wieder aufweichte. Ihm gesellte sich Johannes bei. Dazu kam noch der Einsiedler Humbert und der Ire Andreas. Aber das Leben mit Lambert zusammen behagte ihnen doch nicht, und sie beschlossen, nach Rom zu gehen. Auf dieser Reise besuchte Johannes Montecassino. Nach seiner Rückkehr begann er für sich das Mönchsleben in härtester Kasteiung zu führen und bald zusammen mit den beiden Einsiedlern Humbert und Einold. Sie beschlossen endlich, in ein italienisches Kloster einzutreten. Dies wurde aber hintertrieben, und von Bischof Adalbero von Metz erhielten sie das alte verfallene Kloster Gorze[37]. Im Jahre 933 bezogen sie, acht an der Zahl, das alte Kloster.

Einold wurde zum Abt erwählt, und in seine Hand legten nun alle die monastische Profeß ab. Johannes wurde zum Cellerar bestimmt.

Das Leben in Gorze war streng und herb-aszetisch. Stillschweigen hatte es mit Cluny gemeinsam, aber die Kasteiung war ihm eigen. Es war eine eigenartige Gesellschaft, die sich hier zusammengefunden hatte: Einsiedler, Archidiakone, Priester. Fast alle waren gebildet und für ihre Zeit sogar gelehrt, wie: Angilram und Blidulf von Metz oder der Baumeister Ansteus. Das Chorgebet wurde durch Vermehrung der Psalmen, Länge der Lesungen und langsames Rezitieren ausgedehnt. Nach Beendigung der nächtlichen Vigilien wurden noch dreißig Psalmen gebetet: zehn für die Verstorbenen, zehn für die Freunde des Klosters und zehn für die allgemeinen Anliegen. Im Sommer und an Festtagen betete man statt dessen nur die fünfzehn Gradualpsalmen. Die Lektionen waren so ausgedehnt, daß man z. B. in vierzehn Nächten alle Propheten las. Einmal las man in einer einzigen Nacht den ganzen Daniel; vom Sonntag Septuagesima bis zum Passionssonntag wurde der gesamte Heptateuch gelesen, in den drei Kartagen Jeremias. Dies waren die gemeinsamen Gebete. Dazu kam dann aber noch ausgedehntes Privatgebet[38]. Manche beteten z. B. nach den Vigilien bis zum Beginn des Morgenoffiziums den ganzen Psalter. Johannes selbst betete nach der Prim noch die sieben Bußpsalmen und die Allerheiligenlitanei. Die Last der äußern Sorge des jungen Klosters trug Johannes. Er war nacheinander Prior, Dekan, Cellerar, Krankenmeister, Gastmeister, Kämmerer. Er lebte ein strenges aszetisches Leben in Wachen und Fasten. Im Sommer schlief er fast gar nicht, sondern verbrachte den Teil der Nacht, der nicht mit Chorgebet ausgefüllt war, mit Lesen oder Psalmengebet. Er fastete stets, mit Ausnahme der hohen Feste. Sein Essen bestand in Wasser und Brot. Salz und Kräuter rührte er kaum an. Einmal brach er vor Schwäche zusammen, obwohl er sonst ein starker Mann war. Das veranlaßte ihn dann, sein Fasten zu mäßigen; er hielt nur noch zwei Fastenzeiten: die eine vom 15. September bis Weihnachten und die andere vom 13. Januar bis Ostern. In dieser Zeit lebte er vier Tage von Wasser und Brot, an den übrigen Tagen aß er, was auf den Tisch der Brüder kam. Mußte er aber aus irgend einem Grunde einen Fasttag ausfallen lassen,

so holte er ihn getreulich nach[39]. Auch im Kloster setzte er das Studium fort. Die Moralia Gregors und seinen Ezechielkommentar konnte er fast auswendig. Aber er las auch Ambrosius, Augustinus und Hieronymus. Und in einer Zeit, da wahre Bildung selten war, vertiefte er sich in die Kommentare des Augustinus zu Johannes und zu den Psalmen, las sein Buch über den Gottesstaat und machte sich schließlich mit vielem Eifer an die Schrift über die Trinität. Erst Abt Einold mußte ihm verbieten, sich mit dieser schwierigen Schrift abzugeben[40].

Dabei sorgte er als Cellerar und Ökonom aufs beste für sein Kloster; denn er war ein tüchtiger Wirtschafter und kannte alle Arbeiten von seinem väterlichen Gute her. Er legte Weinberge und Fischteiche an, zog Herden von Klein- und Großvieh auf, betrieb Geflügelzucht. Das Kloster umgab er mit einer hohen und festen Mauer. Im Kloster erbaute er die verschiedenen Werkstätten und ließ die Kirche prächtig ausstatten. Die Vermögensverhältnisse waren zuerst sehr schlecht. Bischof Adalbero hatte den Unterhalt zugesichert, sorgte jedoch sehr nachlässig, so daß die Mönche daran dachten, Gorze zu verlassen und nach St. Maximin in Trier überzusiedeln. Erst dann half der Bischof ihnen; aber Johannes hatte Mühe und Kampf genug, den Besitz auch wirklich in die Hand des Klosters zu bringen und zu bewahren.

Die Tätigkeit des Johannes fand solche Anerkennung, daß ihn Otto der Große 953 an den Hof Abderhamans nach Spanien sandte. Nach dem Tode Einolds wurde er 959 zum Abt gewählt und starb gegen 974. Die Erneuerung des benediktinischen Lebens in Lothringen war spontan und unabhängig von der Bewegung in Burgund. Aber es scheinen doch Einflüsse der Cluniazenserbräuche später vorzuliegen. Die für Cluny charakteristische Sitte des Schuhwaschens begegnet auch in Gorze und wird ausdrücklich als eine ihnen neuzugebrachte Sitte bezeichnet[41].

Die Gorzer Reform breitete sich auch in andern Klöstern aus. Zunächst drang sie in St. Arnulf in Metz ein, wo die Kanoniker weichen mußten und Aribert als Abt mit Gorzer Mönchen einzog. Es folgten bald andere Klöster: St. Felix daselbst, Hornbach und Longeville und mehrere Nonnenklöster. An Stelle der Kanoniker und Kanonissen traten wieder Mönche und Nonnen[42]. Daß es zu dieser Ausbreitung kam, dazu trug nicht wenig bei der Eifer der Bischöfe von Metz, Toul, Verdun, Trier, Köln

und Lüttich. Überall begegnet man dem gleichen Bestreben, alte Klöster zu reformieren und neue zu begründen, und man bediente sich der neuentstandenen Reformklöster[43]. Bischof Gauzelin von Toul wandte sich nach Fleury um Unterstützung, erbat sich dort die „Gewohnheiten" und führte in seinem Sprengel bald nach 930 die Reform in St. Aper durch. Es folgten St. Mansuet, Senones und Moyenmoutier.

Im Trierischen hatte die Bewegung einen Rückhalt an Herzog Gieselbert selbst, der 934 St. Maximin in Trier reformierte und den Gorzer Mönch Hugo als Prior dort einsetzte. Erzbischof Ruotpert von Trier stellte 941 die Zucht wieder her in Mettlach und berief hierfür neue Mönche aus Inden, dem Kloster Benedikts von Aniane. Im Jahre 973 wurde Echternach als Kloster wieder eingerichtet und in Trier selbst durch Erzbischof Theoderich die Klöster St. Martin, St. Marien und St. Eucharius (St. Matthias). In Verdun nahm Bischof Berengar sich des Mönchtums an. Er wandelte 951 das Stift St. Vito (St. Vanne) in seiner Bischofsstadt wieder in ein Kloster um und berief für die Neugründung aus St. Aper den ersten Abt. In Lüttich war Bischof Richar tätig. Er führte 937 aus Gorze den Mönch Odilo als Abt nach Malmedy-Stablo. Dann folgte die Reform von St. Hubert in den Ardennen, das in dem Gorzer Mönch Friedrich den ersten Reformabt erhielt. 945 entstand das Kloster Gembloux als Neugründung Wigberts, der selber nach Gorze ging und dort als Mönch starb. Gleichzeitig gründete der Grundherr Eilbert die Abtei Waulsort an der Maas. Bischof Evraker führte dann das reguläre Leben in Laubach wieder ein.

Von Oberlothringen kam die Reform auch in das kölnische Gebiet, und hier ist wohl Erzbischof Bruno von Köln der Vermittler gewesen. Bruno führte in seinem Sprengel die Erneuerung durch, obwohl er auf den Widerstand der Mönche stieß[44]. Zunächst reformierte er Lorsch; dann stellte er in Köln St. Martin wieder her. 955 erfolgte die Begründung der Abtei St. Pantaleon in seiner Bichofsstadt. Sein Nachfolger Gero stiftete die Abtei M.-Gladbach und holte sich den ersten Abt aus St. Maximin in Trier. In der gleichen Weise wie Bruno von Köln war Friedrich von Mainz tätig, der 952 auf einer Synode in Augsburg die Bischöfe seiner Erzdiözese zur Visitation und Reformation der Klöster verpflichtete[45].

So ging von verschiedenen Zentren eine frische Neubelebung aus, die die nähere und weitere Umgebung rasch ergriff. Die einzelnen Reformkreise waren keineswegs umgrenzt und provinzial abgeschlossen, sondern sie berührten und durchschnitten sich. An den verschiedensten Stellen erblühte das Leben, und ob dieses oder jenes Kloster von Gorze, Brogne, Fleury oder Cluny aus reformiert wurde, war nicht immer eine Frage der nachbarlichen Lage, sondern entschieden oft persönliche Beziehungen. Es gab keine Richtungen in den einzelnen Reformen, alle hatten das gleiche Ziel: die Wiederherstellung der Benediktinerregel. Allen gemeinsam war auch die Wiedereroberung des verlorenen Bodens. Es sind wenig Neugründungen gemacht worden, aber fast überall wurden die heruntergekommenen, verfallenen oder in Stifte umgewandelten Klöster wiederhergestellt. Auch gilt dies für die wirtschaftlichen Verhältnisse: die Reformatoren arbeiteten daran, den alten Klosterbesitz wieder aus der Gewalt der Laien in die Hand des Klosters zurückzubringen. Gemeinsam ist all diesen Reformen, daß sie aus den Mönchskreisen entstanden, aber auch zugleich eine Angelegenheit der Bischöfe und der Großen waren, daß neben den Mönchsreformatoren die bischöflichen Reformatoren arbeiteten. So ist mit Cluny verbunden Graf Wilhelm; Gorze hat Bischof Adalbero und Herzog Gieselbert, Brogne den Grafen Arnulf und Bischof Richar von Lüttich, Fleury den Bischof Gauzelin von Toul. In Köln waren es die Erzbischöfe Bruno und Gero, in Mainz Erzbischof Friedrich.

Die Erneuerung des religiösen Lebens zeigt sich auch in einem Aufleben der monastischen Literatur. Es sind nicht die gelehrten Werke der Karolingerzeit, sondern durchweg rein aszetische Schriften: Predigten wie die von Odo, Heiligenleben, Wundererzählungen, Translationen. Aber es sind Meisterwerke der Geschichtschreibung darunter, und ein Werk wie die Vita des Johannes von Gorze mit ihrer großen kulturhistorischen Schilderung und der feinen Charakteristik der Personen sucht auch in der Karolinger Literatur seinesgleichen. In den Reformen zwischen einer mehr liturgischen (Cluny) und einer herb-aszetischen (Gorze) zu scheiden, ist nicht ganz glücklich. In Cluny war die Aszese des Abtes Berno und Odo nicht weniger hart und streng wie die des Johannes in Gorze. Daß sie uns in Gorze stärker entgegentritt, liegt daran, daß wir hier die ausführliche

Schilderung besitzen, während der Biograph Odos sich nur mit Odos Person befaßt. Das liturgische Leben war in Gorze genau so betont und das Chorgebet ebenso ausgedehnt wie in Cluny. Strenge Aszese, Abschluß von der Welt, feierliches, ausgedehntes Gotteslob, genau geregeltes Zeremoniell, strikter Gehorsam ist all diesen Bewegungen eigen und tritt uns in der gleichen Weise entgegen in Burgund, Lothringen, Flandern wie auch in England, der Schweiz, Italien und Süddeutschland. Daß einzelne Reformen allmählich eine bestimmte Richtung einschlugen, lag an führenden Persönlichkeiten: hier traten sie auf, dort fehlten sie; dies bestimmte die verschiedenartige Entwicklung.

Gleichzeitig mit dem Erwachen des monastischen Geistes in Frankreich und Deutschland erfolgte auch die Neubelebung des Benediktinertums in England. Der Däneneinfall hatte hier fast das gesamte klösterliche Leben aufgelöst; entweder waren die Klöster zerstört und verlassen oder waren in Kanonikerstifte umgewandelt. Um das Jahr 900 war das monastische Leben im Lande fast unbekannt. Den Namen eines Abtes hatte kaum jemand gehört und einen Mönchskonvent noch niemand gesehen[46]. Als Ethelwold seine Laufbahn begann, gab es nur zwei Stätten, die als Klöster bezeichnet werden konnten: Glastonbury und Abingdon, die Gründungen der Reformatoren, aber anderswo gab es keine Mönche mehr bei den Angeln."[47] Was ehemals für den Dienst Christi bestimmt war, hatte die Ungunst der Zeiten zu Grunde gehen lassen[48].

Drei Männer sind es gewesen, die hier in vereinter Arbeit unter dem Schutze des Königs Edgar das Mönchtum wieder aufgerichtet und zu hoher Blüte emporgeführt haben: die hll. Dunstan, Ethelwold und Oswald. Sie begannen unabhängig von der festländischen Bewegung, kamen aber sehr bald mit ihr in Berührung und führten ihr Werk in engstem Anschluß an sie zur Vollendung. Der Begründer der Bewegung, Dunstan, war der Neffe des Bischofs Aldhelm von Canterbury. Seine Erziehung erhielt er in der alten Abtei Glastonbury. Die Observanz war lau, die Bildung stand nicht allzu hoch; aber es kamen trotzdem irische Mönche dorthin, die den Unterricht leiteten. Durch Empfehlung seines Oheims kam Dunstan nach seiner Ausbildung an den Hof des Königs Ethelstan und wurde dessen Berater. Er entsagte aber dem Hofleben, um Mönch zu werden. Es gelang ihm, auch

andere für seinen Plan zu gewinnen, und er konnte in Glastonbury das reguläre Leben begründen, das sich unter seiner Leitung günstig entwickelte. König Edmund bestellte ihn 943 zum Abt von Glastonbury, und das Kloster wurde durch Dunstan bald zu einem Brennpunkt des religiösen und wissenschaftlichen Lebens, zu einer Pflanzschule von Äbten und Bischöfen. Auch unter König Edred (946—955) behielt der Heilige seine einflußreiche Stellung; aber unter Edwin kam eine Reaktion gegen den allmächtigen Berater, er mußte das Land verlassen. Dunstan ging nach Flandern und fand Aufnahme in St. Peter zu Gent, wo er die reguläre Observanz der Lothringer Reform kennen lernte. König Edgar (957—975) berief ihn aus der Verbannung zurück, übertrug ihm zuerst die Bistümer Worcester und London und 959 den Erzstuhl von Canterbury. Als Bischof und besonders als Erzbischof setzte Dunstan seine Reformtätigkeit in großem Maßstabe fort. Er war der einflußreichste Mann im Lande, der Herrscher neben dem Herrscher, „columna immobilis", so nannte ihn sein Biograph [49]. Es gelang ihm, 48 Klöster wiederherzustellen und ihrer früheren Bestimmung zurückzugeben, darunter alte Stätten des ersten benediktinischen Lebens in England [50]. Im Jahre 988 starb Dunstan hochbetagt, groß als Mönch, Staatsmann und Kirchenfürst.

Sein eifrigster Helfer bei dem Erneuerungswerk war sein Schüler Ethelwold, der bei ihm in Glastonbury eingetreten war und dort das Amt des Dekans erhalten hatte. Ethelwold wäre gern nach dem Festland gegangen, um hier die Reformbestrebungen näher kennen zu lernen. Aber die Königin Edith vereitelte es, und König Edred gab ihm 954 die Abtei Abingdon. Nun schickte Ethelwold seinen Schüler Oskar nach Fleury, damit er die dortigen Satzungen studiere und sie nach England bringe. Die große Aktion begann nun. Es war das gleiche Vorgehen wie in Frankreich: Kanoniker wurden aus den Kirchen verdrängt, Mönche kamen an ihre Stelle; alte berühmte Klöster der altangelsächsischen Periode wurden wiederhergestellt und erblühten neu auf. War Dunstan der ruhige, überlegende Geist, so war Ethelwold der eifervolle Arbeiter; „Christi Adler" nannte ihn sein Biograph [51]. Auch als Abt arbeitete er unermüdlich mit den Seinen, selbst beim Bau des Klosters, wobei ihm ein herabstürzender Balken einige Rippen zerschlug [52]. Wie ein Adler breitete Ethelwold seine

Flügel aus und zog immer weiter seine Kreise. Die Klöster des Landes waren entweder ihm oder Dunstan unterstellt. Zum Bischof von Winchester (963) erhoben, wurde er mit Dunstan zusammen der große Verbreiter des Reformgedankens († 984).
Der dritte Mitarbeiter war Oswald, der Neffe des Erzbischofs Odo von Canterbury. Zuerst lebte er als Kanoniker zu Winchester. Das Leben der dortigen Domherren mißfiel ihm aber, und er suchte eine höhere Art des Lebens. Da es in England noch keine Reformklöster gab, so ging er nach dem Festland und trat in Fleury ein. Sein Oheim, Bischof Odo von Canterbury, berief ihn nach einigen Jahren wieder zurück nach England, und Oswald lebte nun am Hofe des Bischofs Oschetel von York. Auf Betreiben Dunstans wurde er 961 zum Bischof von Worcester erhoben. Während Dunstan und Ethelwold selbständig an die Reform gingen, wenn sie auch sich Anregungen auf dem Festland holten, brachte Oswald die französische Reform direkt nach England, indem er von Fleury sich Reformmönche erbat. So erhielt er von dort für seine Gründung Westbury den Mönch Germanus. Abbo von Fleury kam selber mit einigen Gefährten nach England und lebte eine Zeit lang in Oswalds Gründung Ramsay. In seiner Diözese stellte er sieben Klöster wieder her. Er selber hatte die Oberaufsicht. Auch er verdrängte überall die Kanoniker und setzte an ihre Stelle Mönche. Nach einigen Jahren wurde er zum Erzbischof von York erhoben und setzte auch als solcher seine Reformtätigkeit fort († 992). Eng miteinander befreundet, arbeiteten die drei Mönchsbischöfe an dem Werke, alle im gleichen Geiste, jeder für sich. Sie waren aber groß genug, um ohne jegliche Eifersucht und engherzige Gesinnung zu arbeiten. Neugegründet oder mit Mönchen besetzt wurden z. B. die Abteien: Ramsay, Ely, Peterborough, Thorney, Path, Malmesbury, Westminster. Alte Namen lebten so wieder auf. Das 8. Jahrhundert schien mit seinem Glanze wiedergekehrt zu sein.
Aber noch größer erwiesen sie sich dadurch, daß sie ihrem Reformwerk das Gepräge der Einheit verliehen und sich auf eine feste Norm einigten. Hierbei war wohl von entscheidender Bedeutung, daß König Edgar die Reform unterstützte und die drei Männer in seinem Sinne arbeiteten. Er war, was Ludwig der Fromme im Frankenreiche gewesen, und alle waren

sich auch bewußt, daß sie im Anschluß an die karolingische Reform arbeiteten. So entliehen sie auch dort die Methode: König Edgar berief (zwischen 965 und 975) eine Synode nach Winchester, und hier wurde eine gemeinsame Observanz ausgearbeitet und als bindend für alle Klöster Englands angenommen. Es war eine glanzvolle Synode, an der der König, die Königin, die Bischöfe des Landes, die Äbte und Äbtissinnen aller Klöster teilnahmen, ferner Mönche aus Gent und Fleury als Berater. Anwesend waren wohl auch die drei geistigen Führer Dunstan, Ethelwold und Oswald. Der Synode lag vor allem am Herzen die Einführung der Regel St. Benedikts in den Klöstern und die Sicherstellung einer guten Disziplin. Die Norm für alle mußte sein die Regel Benedikts. Aber sie sollte beobachtet werden „una fide, uno consuetudinis usu". Alle Äbte sollten sein „einmütig in gleicher Gewohnheit, gleichem Brauche". Weil alle eine Regel, einen Vater hatten, deshalb sollte es auch nur einen Usus geben. Hier wollte man den Vätern folgen, es waren wohl gemeint Benedikt von Aniane und die Erneuerer des Mönchtums in Frankreich[53]. Die Vorrede zu dem Erlaß schließt sich eng an die Vorrede der Aachener Beschlüsse an und läßt so deutlich das große Vorbild erkennen. Das Ziel war hier wie dort die „una consuetudo", Einheitlichkeit in den Bräuchen, und zwar für Männer- und Frauenklöster. Die „Regularis concordia", wie die Bräuche Dunstans heißen, unterscheidet sich wenig von den festländischen Vorbildern. Sie verrät überall das Muster, an das man sich hielt. Sie wollte ja auch gar nichts Neues, sondern nur die Einigung in Fragen des Zeremoniells und der klösterlichen Disziplin. Die leitenden Grundsätze waren hier wie auch anderwärts: keine übertriebenen Strengheiten, aber feste Disziplin und peinliche Ordnung; Ausfüllen des Tages durch Gebet, Lesung, wobei aber auch die kleinen häuslichen Dienstleistungen als Arbeit der Mönche blieben. Eine rechtliche Organisation der Reformklöster wurde nicht geschaffen, die einzelnen Klöster blieben der Obhut des Königs bzw. der Königin und der Bischöfe unterstellt. Im königlichen Schutze sah Dunstan vor allem die Garantie für den Bestand der Reform; das Fürbittgebet für ihn und seine Familie nahm deshalb im Offizium der englischen Mönche einen besondern Platz ein und sollte immer wieder an den großen Wohltäter und Schutzherrn erinnern. Die Reform in England

war ebenso bedeutsam wie die festländischen. An Einfluß übertraf sie sogar die von Flandern. Denn durch diese Bewegung wurde das benediktinische Mönchtum in England zur gebietenden Macht, da es wie im 7. und 8. Jahrhundert die Kathedralen und die Bischofssitze eroberte und die englische Kirche zum zweiten Male eine Mönchskirche wurde. Das geistige Leben nahm einen bedeutsamen Aufstieg, dessen Zeugen die monastische Literatur ist.

Ein neues Zentrum der monastischen Bewegung entstand zu gleichen Zeiten in dem abgelegenen Alpental, das der heilige Einsiedler Meinrad sich im 9. Jahrhundert zum Wohnsitz erwählte und seit seinem Tode im Jahre 861 zu einer heiligen Stätte wurde. Hierhin zog sich zu Beginn des 10. Jahrhunderts der Straßburger Domherr Benno zurück, um in der Einsamkeit sein Leben zu beschließen. König Heinrich berief ihn aber 927 aus der Einöde zum Bischofsstuhl von Metz. Doch schon bald nach seiner Erhebung wurde Benno von seinen Gegnern geblendet und kehrte 929 wieder in seine Klause zurück. Bald gesellte sich ihm der Straßburger Dompropst Eberhard zu. Es kamen auch andere Genossen, und in St. Meinrads Zelle, Einsiedeln, begann eifriges reguläres Leben unter dem ersten Abt Eberhard, der an Stelle der Klause ein Kloster erbaute. Im Jahre 948 wurde die Kirche eingeweiht, und als Abt Eberhard 958 starb, war das Kloster schon in Blüte. Sein zweiter Nachfolger, Gregor, war 949 aus England gekommen und, auf der Pilgerfahrt nach Rom begriffen, bei den Reformfreunden der jungen Gründung geblieben. Unter ihm, der 960 zum Abt bestellt wurde, gedieh das innere Leben des Klosters segensreich weiter, und er brachte ohne Zweifel die Bräuche der englischen Klöster in Einsiedeln zur Geltung. Bald begann denn auch der Einfluß Einsiedelns auf andere Klöster und die Ausbreitung seiner Ideen in Süddeutschland. Ihr Träger wurde der hl. Wolfgang[54]. Er war 924 als Sohn eines adeligen Geschlechts in Schwaben geboren und hatte eine ausgezeichnete Ausbildung in Reichenau und Würzburg erhalten. Als sein Freund und Mitschüler Heinrich von Babenberg 956 das Erzbistum Trier erhielt, folgte er diesem an die Mosel und wurde von ihm zum Dekan des Domstiftes und Leiter der Domschule bestimmt. Als der Freund 964 starb, hielt es Wolfgang nicht mehr in Trier. Er kehrte in die Heimat

zurück und trat in Einsiedeln als Mönch ein[55]. Auch hier erhielt er die Leitung der Schule, und der Ruf des ausgezeichneten Lehrers veranlaßte viele Äbte, ihre jungen Mönche nun nach dem Kloster im Tale zur Ausbildung zu schicken. Dem eifrigen Lehrer wurde aber bald die Schule zu eng, und im Jahre 971 zog er als Glaubensprediger ins Land der Ungarn. Doch sein Freund Bischof Ulrich von Augsburg erreichte im Jahre 972 bei Kaiser Otto, daß Wolfgang zum Bischof von Regensburg erhoben wurde.

Als Bischof entfaltete nun Wolfgang eine segensreiche Tätigkeit im Dienste des monastischen Gedankens. Sein erstes Werk war die Reform von St. Emmeram[56]. Das Kloster war mit dem Bischofsstuhl verbunden in der Weise, daß abwechselnd der Bischof aus den Mönchen und Kanonikern erwählt wurde. Der jeweilige Bischof war auch Abt. Das Kloster hatte aber dafür viele Verpflichtungen gegenüber der Domkirche und war deshalb in Armut geraten, auch die Zucht, besonders bezüglich der persönlichen Armut des Einzelnen, wurde vernachlässigt. Wolfgang trennte das Kloster vom bischöflichen Stuhle und berief im Jahre 974 aus St. Maximin in Trier, dessen ausgezeichnete Disziplin er kennen gelernt hatte, als ersten Abt den Mönch Ramwold. St. Emmeram, in dem sich die rheinische, die englische und die süddeutsche Reform begegneten, wurde rasch zum Zentrum einer großen benediktinischen Erneuerungsbewegung in Bayern. Schon 979 wurde Tegernsee reformiert, das in Hartwich von St. Maximin in Trier einen tüchtigen Abt erhielt, dem 982 Gozbert von St. Emmeram folgte. Dem Beispiel Wolfgangs folgte Erzbischof Friedrich von Salzburg, der St. Peter erneuerte und als ersten Reformabt Tito aus St. Emmeram erhielt[57]. Ebenso erhielt von hier den ersten Abt, Adelbert, die Abtei Seeon, die Gründung des Pfalzgrafen Aribo, eines Freundes Wolfgangs, ferner Benediktbeuren. Von Seeon aus wurde in Weihenstephan das reguläre Leben begründet, von Tegernsee aus in Feuchtwangen und St. Ulrich und Afra in Augsburg. Wolfgang war auch beteiligt bei der Durchführung der Reform in den Klöstern Metten, Mallersdorf, Mondsee, Münchmünster, Niederaltaich und Weltenburg. Überall erblühte hier reges religiöses und wissenschaftliches Leben, und aus dieser Pflanzschule Wolfgangs gingen Bischöfe hervor für Magdeburg, Trier und Lüttich.

Wurde auf diese Weise Wolfgang der Verbreiter der Einsiedler Reform, so blieb die Abtei auch weiterhin selber tätig für den Aufstieg des benediktinischen Lebens. Als Gebhard II. von Konstanz 983 das Kloster Petershausen gründete, berief er auch Mönche aus Einsiedeln zur Mithilfe. Drei Äbte von Petershausen, die von 1001 bis 1018 das Kloster leiteten, entstammten der Einsiedler Abtei. 995 wurde nach Disentis Otker von Einsiedeln als Abt berufen, dem 1012 Adelgott aus dem gleichen Kloster folgte. Zur gleichen Zeit erhielt Pfäfers drei Äbte aus Einsiedeln. Noch fast das ganze 11. Jahrhundert ist der Einfluß Einsiedelns auf die Gestaltung des klösterlichen Lebens spürbar, und obwohl dann schon der Glanz Hirsaus aufging, war die Abtei im Waldtale noch immer eine Pflanzschule heiliger Äbte und Mönche. So wenig wie in England, Lothringen oder Frankreich bildete sich auch hier ein fester Verband. In den Klöstern sah man fast allgemein in der Verpflichtung auf die Bräuche, in ihrer genauen Beobachtung das Heil. Einer besondern Instanz, die alles überwachte, bedurfte es nicht. Der geistige Einfluß des Zentralklosters, dessen Bräuchen man folgte, der Eifer der Äbte und Bischöfe war im allgemeinen auch stark genug, um die gute Disziplin oft auf lange Zeiten hin zu sichern.

Zweites Kapitel

Die aszetische Bewegung in Italien

Der hl. Romuald, seine Einsiedlergenossenschaft. Der hl. Petrus Damiani. Fonte Avellana und die Aszeten.

Gegen Ende des 10. Jahrhunderts, das ja in Italien den schlimmsten Niedergang des kirchlichen Lebens sah, entstand dort auch eine religiöse Erneuerung, die nicht unbeeinflußt war von der cluniazensischen Reform und doch ihre völlig eigenen Wege ging. Sie wollte keine Rückkehr zur Regel Benedikts, sondern sie glaubte, ein viel höheres Ziel zu haben, und suchte über Benedikt hinaus den Weg zur Vollkommenheit des Urmönchtums zu finden. Der Prophet dieser Bewegung war der hl. Romuald von Camaldoli[1]. Er war um das Jahr 951 in Ravenna als Sohn einer hohen adeligen Familie geboren. Ohne literarische Bildung wuchs er auf und ergab sich einem Leben der Lust, wie es die Mehrzahl seiner Altersgenossen in den adeligen

Kreisen Ravennas führte. Doch befriedigte ihn sein Leben nicht. Mitten im Trubel meldeten sich religiöse Stimmungen, und als sein Vater Sergius eine Blutschuld auf sich lud, eilte Romuald nach dem Kloster Sant' Apollinare in Classe, um in vierzigtägiger Fastenzeit das Verbrechen des Vaters zu sühnen. Hier gewann ein älterer Mönch Einfluß auf seine Seele und beredete ihn zum Eintritt in das Kloster[2]. Romuald ergab sich nun den strengsten Bußübungen und erregte bald das Mißfallen seiner Mitbrüder, die mit wenigen Ausnahmen in Lässigkeit dahinlebten. So entschloß sich Romuald, Sant' Apollinare zu verlassen und in die Einsamkeit zu gehen. Denn weder hier noch in andern Klöstern Ravennas fand er das Ideal monastischer Strenge. Was die Klöster nicht mehr boten, wollte er in der Einöde finden. Er eilte in das Waldgebiet von Venedig, wo ein berühmter Einsiedler namens Marinus lebte, um von ihm die Lebensweise der Eremiten kennen zu lernen.

Marinus war ein heiligmäßiger Mann, aber ohne jegliche Bildung und auch ohne aszetische Schulung. Er hatte sich selber seine Lebensweise zusammengestellt, und sie war mehr als originell. Der hl. Romuald hat selber später nur mit Lächeln aus der Schule des Marinus erzählen können. Marinus übte strenges Fasten und betete täglich das gesamte Psalterium. Mit seinem Schüler wanderte er durch die Einöde und sang die Psalmen, unter diesem Baume zwanzig, unter einem andern dreißig und unter einem dritten vierzig Psalmen. Romuald mußte dabei die Psalmen auswendig lernen, und wenn er einen Fehler machte, schlug ihm Marinus mit seinem Stocke nach dem linken Ohr. Schließlich sagte ihm Romuald: „Meister, schlag mich bitte von jetzt ab auf das rechte Ohr, denn auf dem linken habe ich bereits das Gehör völlig verloren."[3] Etwa vier Jahre lebte der Heilige mit seinem eigenartigen Lehrer in der Einsamkeit, als er die Bekanntschaft machte mit dem Reformabt Guarin von Cusan in den Pyrenäen. Der Abt war auf einer Pilgerfahrt begriffen und bestimmte die beiden Einsiedler und den frommen Dogen Pier Orseolo, ihm nach seinem Kloster zu folgen. So kam eine dritte Lehrzeit für den Heiligen. Er wurde mit der großen Reform von Cluny bekannt[4].

Im Kloster Cusan lernte Romuald ein geregeltes klösterliches Leben kennen und vertiefte sich in das Studium der altmonasti-

schen Literatur. Denn wenn er auch in der Nähe des Klosters sich eine Klause baute und sein strenges Bußleben weiterführte, so lernte er doch auch hier lesen und schreiben und beschäftigte sich mit den Schriften der Alten, vor allem des Kassian, und den Lebensbeschreibungen der orientalischen Väter. Drei Jahre blieb Romuald in Cusan, ohne sich jedoch das Ideal der cluniazensischen Reform anzueignen, sondern er begeisterte sich durch die Werke der Väter noch mehr für das Einsiedlerideal[5]. Er erkannte hier nur die Notwendigkeit einer Organisation und einer gründlichen Vorbildung der Eremiten, wie sie ja auch Benedikt und Kassian gefordert hatten.

Inzwischen war sein Vater Sergius in das Kloster St. Severus in Ravenna eingetreten, dachte aber daran, das Mönchsgewand wieder abzulegen und in die Welt zurückzukehren. Die Mönche von St. Severus benachrichtigten Romuald, der sich sofort entschloß, nach Ravenna zurückzukehren. Nur mit Mühe gelang es ihm, Cusan zu verlassen. Als die dortigen Bewohner von seinem Plane hörten, beschlossen sie, ihn zu töten, um wenigstens den Leib des Heiligen als Reliquie bei sich zu behalten. Nur dadurch, daß Romuald sich irrsinnig stellte, ließen die schon gedungenen Mörder von ihm ab, und Romuald konnte flüchten[6]. Er eilte nach Ravenna und zwang seinen Vater mit Anwendung von Gewalt, ja mit Fesseln und Schlägen, zum Bleiben im Kloster.

Romuald lebte nun als Einsiedler im Sumpfgebiet von Ravenna und begann nun auch seine Propaganda für das anachoretische Ideal vor allem zunächst im Gebiet von Ravenna. Hier entstanden die Klöster St. Maria di Pomposa, St. Maria auf der Insel Palazuolo. Außer dem Sumpfgebiet waren aber für seine Gründungen auch geeignet die Klüften des Apennin. Hier erbaute er St. Michael von Verghereto und das hochberühmte Kloster Fonte Avellana, am linken Ufer des Cesano (992). Im Jahre 993 entstand das Kloster von Pereum, im Sumpfgebiet von Ravenna, das bald als die Musterschule der Einsiedlergenossenschaft galt. Romuald war in dieser Zeit schon in Italien der weithin gerühmte Prophet und erfreute sich allgemeinen Ansehens. Kein Wunder, daß auch Kaiser Otto III. auf ihn aufmerksam wurde. Der Kaiser bestellte den Heiligen zum Abt von Sant' Apollinare in Classe, aber schon nach einem Jahr legte Romuald die Würde nieder, um sich wieder in seine Einsamkeit zu retten[7].

Wieder begann seine Werbetätigkeit für das Anachoretenideal unter besonderer Begünstigung Ottos III. In der Nähe von Montecassino entstand eine Einsiedelei, und Abt Johannes II. von Cassino stellte sich mit fünf seiner Mönche unter Romualds Leitung. Das Jahr 1012 brachte die Gründung von Camaldoli, einer Einsiedelei auf der Besitzung eines Maldolus aus Arezzo, das das Hauptkloster werden sollte und der Einsiedlervereinigung später den Namen gab. Romuald selber blieb selten lange an einem Orte. Immer wieder trieb es ihn weiter, und nicht immer zu Gründungen; er vermochte auch jahrelang irgendwo versteckt in der Einöde zu leben, um dann aber wieder die Eintönigkeit des Sumpfes oder der Höhle mit einem ruhelosen Wanderleben zu vertauschen.
Der Heilige war ein ideal veranlagter Mann, der von sich und den Seinen das Letzte forderte. Ohne Zweifel ist er in seinen Anforderungen zu rigoros gewesen. Sein Prinzip, die Klöster in Sümpfen zu bauen, hat vielen seiner Einsiedler den Tod gebracht. Er mußte sich von Brun von Querfurt sagen lassen, daß es besser sei, nach Polen zu gehen, als nutzlos im Sumpfe von Pereum zu sterben. Leidenschaftlich klagt dieser, der doch selber eine herbaszetische Natur war: „Wer ist vom Ältesten bis zum Jüngsten nicht krank? Was kann der noch in der Zelle tun, dessen Füße so schwach sind, daß er am Sonntag zur Kommunion in die Kirche nicht kommen kann? Welchen Nutzen hat einer von der Lesung, was ist das für ein Gebet, wenn man seine Glieder nicht vom Lager erheben kann!“[8]
Da ist es begreiflich, wenn Romuald bei den Seinen wenig beliebt war. Wiederholt hört man von wahren Revolten gegen den Abt. So prügelten ihn einmal die Mönche von Bagno und jagten ihn aus dem Hause[9]. In einem andern Kloster verbrannte man ihm das Holz, aus dem seine Zelle erbaut werden sollte[10]. Am schlimmsten erging es dem Heiligen in einer Einsiedelei nahe bei Fonte Avellana. Hier bestrafte er einen jungen Mönch wegen einer Fleischessünde; daraufhin streute dieser aus, Romuald habe sich mit ihm vergangen. Die Mönche glaubten dem Verleumder und gerieten in die größte Wut. Die einen erklärten, man müsse den Abt erhängen, die andern, man solle ihn lebendig in seiner Zelle verbrennen. Schließlich standen sie von Tätlichkeiten ab, verpflichteten ihn aber, daß er fernerhin nicht mehr das heilige Opfer darbringe, und Romuald fügte sich in aller Demut sechs

Monate lang einer Buße, die ihm die eigenen Mönche auferlegt hatten[11]. Im Jahre 1027 starb er in der Einsiedelei von Val de Castro, hochverehrt von den Zeitgenossen. Er war ein Feuergeist, der sich für seine Idee verzehrte, den der Eifer für die Einsamkeit selber nicht zur Einsamkeit kommen ließ.

In vielem glich er den Aszeten des alten Mönchtums. Bei ihnen hatte er gelernt, und die von ihm überlieferten Aussprüche erinnern mit ihrer herben Kürze und scharfen Prägung an die Werke der Alten. So wird als Inhalt seiner Doktrin angegeben: „Sitz in deiner Zelle wie im Paradiese; wirf hinter dich jegliche Erinnerung an die Welt; achte auf deine Gedanken wie ein guter Fischer auf die Fische. Ein Heilsweg ist Psalmengesang, verlaß ihn nicht. Verharre immer voll Furcht und Zittern in der Gegenwart Gottes wie einer, der vor dem Kaiser steht. Vernichte dich ganz und sei wie ein Kind, zufrieden mit Gottes Gnade. Denn wenn die Mutter dem Kinde nicht alles gibt, dann mag es nichts essen, und dann schmeckt es ihm auch nicht[12].

Er eiferte wie ein Prophet gegen die Zeitlaster, vor allem auch gegen die Simonie, und das hätte ihm einmal fast den Tod gebracht. Ein Abt, der durch Geld in seine Stellung gelangt war und den Romuald aus dem Kloster wieder verdrängen wollte, schlich sich nachts an sein Bett, um ihn zu erdrosseln. Das Stöhnen des Heiligen weckte einen seiner Schüler, und so entging Romuald dem Tode[13]. Gerade in seinem Kampfe für die Reinheit der Kirche sahen die Zeitgenossen seine Bedeutung. In der Einleitung zu der „Disciplina Farfensis“ sagt sein Schüler Johannes: „Als in Italien alles daniederlag und verwüstet war, da wurde Romuald erweckt, der die Norm der alten Gerechtigkeit wiederherstellte.“[14]

Aber wenn er auch predigte gegen die Sünden seiner Zeitgenossen, und wenn es ihn auch zuweilen antrieb, in die Ferne zu den Heiden als Missionar auszuziehen, die große Idee seiner Seele hieß doch: Einsamkeit. Und sein Biograph sagt von ihm, am liebsten hätte er die ganze Welt in eine einzige große Einsiedelei umgewandelt[15]. Viele hat er hingerissen. Männer wie Adalbert von Prag, Brun von Querfurt, Kaiser Otto III. hat er in seinen Bann geschlagen. Er war ein harter Aszet, und seine Kasteiung grenzt an Übermaß. In der Fastenzeit lebte er von etwas Mehl und einigen Kräutern. Stets trug er ein Zilizium.

Nie wurde sein Gewand gewaschen, nur ließ er es hin und wieder einmal vom Regen durchnässen. Zuweilen flüchtete er in das Sumpfgebiet von Comacchio. Wenn er dann wieder auftauchte, kannte man ihn kaum wieder. Von der Sumpfluft war er aufgedunsen, seine Farbe war grün, die Haare ausgefallen, und er glich keinem Menschen mehr. Seine Schüler standen ihm an Eifer kaum nach. In den Einsiedeleien gingen alle barfuß, ungepflegt, vom Fasten waren sie bleich, sie schienen schon dem Grabe anzugehören. „O goldene Zeit des Romuald", ruft Petrus Damiani bei der Schilderung ihres Bußlebens aus[16].

Das Neue, das mit Romuald in das abendländische Mönchtum kam, war eine Erweckung des alten orientalischen Eremitengedankens. Romuald wollte nicht das Kloster, sondern die Einsiedelei. Die Lauren Palästinas lebten wieder auf. Petrus Damiani sprach Romualds Gedanken aus, wenn er sagte, das Kloster ist nicht mansio, sondern transitus, nicht habitatio, sondern hospitium, nicht finis intentionis, sondern quies itineris[17]. Eine allgemeine Klosterflucht und Klosterscheu setzt ein. Das Kloster ist für die Schwachen, für die Lernenden. Es ist nur Mittel zum Zweck. Zweck und Ziel ist das Einsiedlerleben. Das Kloster soll nur zu ihm führen. Das waren die Gedanken, in denen sich Romuald und die Seinen bewegten. Zum Teil waren es Ideen, die geboren waren aus der Not und dem Elend der Zeit, dem furchtbaren Niedergang des kirchlichen Lebens, das sich auch in den Klöstern offenbarte. Romuald hatte es ja selber kennen gelernt in Ravenna. Klöster, die in Laienhänden waren, die mit reichem Besitz ausgestattet waren, konnten für strebsame Menschen kein Ideal sein. Die ganze Welt war verderbt und am Untergang; der Einzelne mußte sich retten. „Satis sit servis Dei perituro huic mundo se mortuos exhibere", schreibt Damiani[18]. Zum Teil war die Bewegung aber auch, wenn nicht entstanden, so doch stark unterstützt durch das griechische Mönchtum, das damals in Süditalien einströmte. Die Wallfahrten nach Palästina, nach dem Athos, vonseiten abendländischer Mönche, anderseits die Wanderungen orientalischer Mönche nach dem Abendland, die damals zahlreich sind, brachten auch die Ideen des orientalischen Mönchtums nicht bloß in Schriften, sondern in lebendigem Beispiel ins Abendland. Der heilige Basilianermönch Nilus erschien als die große Leuchte des Mönchtums und rief zu

höheren Idealen auf, als sie das heimische Klosterwesen bieten konnte.

Diese Bewegung war aber zugleich auch eine Bewegung gegen die Regel Benedikts. Sie wollte sie als etwas Unvollkommenes überwinden und dies mit Berufung auf Benedikt selber. Man darf sich nicht zufrieden geben mit der Regel Benedikts. Benedikt nennt seine Regel ja selber einen Anfang, er weist höher. Seine Regel ist ein kleiner Besitz. „Steige höher", so rief Damiani aus[19]. Ja Benedikt fordert selber dazu auf. Er mahnt die Seinen zum Eremitentum, er überredet sie, er spornt sie dazu an[20]. Man sprach von der parva regula in diesen Kreisen. Im Gegensatz zu Cluny wollte diese Bewegung also nicht zu Benedikt zurück, sondern über Benedikt hinaus. Es war ohne Zweifel für das benediktinische Mönchtum eine kritische Stunde. Siegten diese Reformkreise, dann war es um die Zukunft des benediktinischen Mönchtums geschehen, dann gehörte die Zukunft nicht dem römischen Zönobitentum, sondern dem orientalischen Eremitentum. Und die Gefahr war nicht gering. In Montecassino, das als Mutterkloster doch eine gewisse geistige Führung besaß, fanden die Gedanken Eingang, und Abt Johannes II. verließ das Kloster, um Romuald zu folgen. Anderseits entstanden aber auch Verteidiger Benedikts und Gegner dieser neuen Interpretation seiner Regel, so im Zentrum der Bewegung selber durch den Erzbischof Leo von Ravenna. Scharf wendet er sich gegen die Reformatoren. „Sie sollen sich schämen, diese Toren, sie sollen schweigen und sich selber anklagen, die da wähnen, Größeres leisten zu können, da solche Vollkommenheit doch, wie ich glaube, niemand erreicht als der hl. Benedikt und einer, der ihm ähnlich ist."[21]

Romuald wollte aber nicht bloß Eremitentum, sondern er wollte organisiertes Einsiedlertum. Er wollte seinem Ideal feste Gestalt und Formung geben. Er war also mehr als ein Idealist und Schwärmer. Er schätzte Ordnung und Zucht und hatte in Cusan gesehen, was sie bedeuteten. So sehr war er von dem Wert eines genau geregelten Lebens überzeugt, daß er durch einen seiner Schüler die Bräuche von Cluny aufzeichnen ließ. Sein Aufenthalt bei dem alten Marinus hatte ihn gelehrt, daß es nicht bloß darauf ankomme, in die Einsamkeit zu gehen, sondern daß der Einsiedler auch eine Vorbildung und einen sichern Rückhalt brauche.

Beides sollte ihm das Kloster bieten. Es war die Schule, in der der Eremit sich für sein künftiges Leben ausbildete, und zugleich bot es dem Eremiten den Unterhalt. Die Gründung dieser Eremitenklöster ging so vor sich, daß Romuald zumeist in der Nähe eines schon bestehenden Klosters die Einsiedlerwohnungen erbauen ließ; diese lagen abseits im Walde, in einem Sumpfe. Das Kloster war gleichsam das Noviziat. Hier wurde der Eremit herangebildet. Drei Jahre lang mußte er im Kloster weilen und seinen Beruf zum Eremitentum prüfen, dann konnte er in die Einsamkeit gehen. Mönche und Einsiedler bildeten eine Einheit, beide hatten einen gemeinsamen Abt, der aber in der Einsiedelei wohnen mußte. Das Kloster mußte der Einsiedlerkolonie alles zum Leben Notwendige liefern, denn die Einsiedler durften nur selten ihre Zelle verlassen, in der Fastenzeit überhaupt nicht. Das Kloster sollte den Eremiten das beschauliche Leben ermöglichen. Damit aber auch das Kloster nicht allzu sehr belästigt würde, schuf Romuald eine neue Institution, oder besser übernahm sie aus dem griechischen Mönchtum, das Institut der Laienbrüder.

In der Einsiedelei wohnten die Eremiten entweder völlig allein oder zu zweien. Die religiösen Übungen waren gegenüber dem Kloster gesteigert. Zu dem monastischen Offizium kamen noch besondere Gebetsübungen, vor allem das häufige Gebet des Psalters. Außer den gewohnten Tagzeiten mußte der Eremit täglich zweimal den gesamten Psalter beten. Dazu kamen aber dann noch Litaneien und Lesungen. Zum Gebet kam das stete Schweigen. In der kleinen Zelle war alles arm und primitiv. Als Kleidung diente vielen ein zottiges Zilizium. Die ganze Woche war Fasten, mit Ausnahme von Donnerstag und Sonntag. Die Speise bestand an den Fasttagen aus Wasser und Brot. Die Zeit füllte man aus durch Anfertigung von Körben oder Netzen. Am Sonntag kamen alle in der Klosterkirche zusammen, und nach dem Gottesdienst fand das Kapitel statt und die Anklage der Verfehlungen[22].

Romuald hatte die Ideen gegeben, und sie blieben nach seinem Tode (1027) auch lebendig unter den Seinen. Feste Statuten, die schon in manchem eine gewisse Milderung brachten, und die ordensähnliche Organisation erhielt die Stiftung erst unter dem vierten General Rudolf 1102. Trotz des großen Einflusses, den Romuald auf seine Zeit ausübte, blieb das Einwirken seiner In-

stitution und seiner Ideen auf das alte benediktinische Mönchtum gering. Seine Auffassungen konnten nicht als eine wahre Deutung Benedikts erscheinen, und so schied seine Gründung aus dem schwarzen Mönchtum aus.

Unter den Klöstern des hl. Romuald nahm Fonte Avellana eine hervorragende Stellung ein, und es war wie Camaldoli ein Musterkloster und wurde durch Petrus Damiani zum Mittelpunkt der aszetischen Bewegung[23]. Denn Petrus Damiani war der Herold Romualds und hat mit dem Feuereifer seiner Seele für die Ideen seines Meisters gekämpft. Der Heilige entstammte einer nicht gerade armen, kinderreichen Familie. Seine Ankunft wurde von den Geschwistern nicht begrüßt. Ein älterer Bruder rief aus: „Eine Schande, wir sind schon so viele, daß wir kaum noch Platz im Hause haben."[24] Die Mutter wollte ihn daraufhin verhungern lassen, aber eine Frau aus der Nachbarschaft rettete dem Knaben das Leben. Petrus kam zu einem älteren, schon verheirateten Bruder, der ihn aber wie einen Sklaven behandelte und ihn zu seinem Schweinehirten machte. In harter Arbeit und ohne jeglichen Unterricht wuchs der Knabe auf, bis sich ein anderer Bruder, Damian, der Priester geworden war, seiner erbarmte und ihn zu sich nahm. Er ließ den schon Herangewachsenen studieren. Petrus machte rasch gute Fortschritte, erwarb sich ein ausgebreitetes Wissen und ließ sich als Lehrer nieder. Seine Schule wurde gerühmt, und er erwarb sich ein gutes Vermögen. Aber die Tätigkeit befriedigte ihn nicht. Schon als Lehrer gab er sich einem strengen aszetischen Leben hin. Eine Unterredung mit zwei Mönchen von Fonte Avellana bestimmte ihn zum Eintritt in das dortige Kloster. Hier übte Petrus nun die strengste Abtötung in Fasten, Kasteiung, vor allem in Geißelung. Man erkannte aber im Kloster seine geistige Bedeutung. Er wurde zuerst auch im Kloster Lehrer und dann Prior in Fonte Avellana. Als solcher gründete Petrus nun eine Reihe von Klöstern und war auf jede Weise für die Verbreitung des Eremitenideals, im besondern der harten Kasteiung, tätig.

Als Abt Friedrich von Montecassino als Stephan X. den Apostolischen Stuhl bestieg, machte er den eifrigen Prior zum Kardinal. Petrus wurde Kardinalbischof von Ostia. Er blieb aber auch als solcher, was er bisher gewesen war: Bußprediger. Nur war sein Publikum ein anderes: die gesamte Kirche. In der kirchlich-

religiösen Reformbewegung wurde er nun der Führer und der Rufer im Kampfe um die Freiheit der Kirche, Abschaffung der Laiengewalten, der Simonie. Er, der für die Einsamkeit gekämpft hatte, wurde nun der Mann der Öffentlichkeit. Er wollte nichts wissen von äußerer Betätigung: „Man muß alle lieben, aber es für überflüssig halten, sich nach außen zu betätigen um fremden Heiles wegen. Was habe ich mit Königen, mit Synoden zu tun, mir genügt es, meine Sünden zu beweinen.“ [25] Er wollte die Welt retten mit der Buße, da er an die Macht der Predigt nicht mehr glaubte [26]. Aber die Päpste riefen ihn aus seiner Einöde, und er wurde ihr getreuester Diener. „Unser Auge und die unerschütterliche Stütze des Apostolischen Stuhles“, nannte ihn Alexander II. Unermüdlich war nun der Kardinal tätig als Apostolischer Legat in Italien und Gallien. Er predigte, er leitete Synoden. Dabei schrieb er ohne Unterlaß. Mit der halben Welt führte er Korrespondenz, und Flugschrift um Flugschrift warf er hinaus im Dienste der kirchlichen Sache. Und dabei lebte er das strengste Bußleben. Er fastete täglich mit Ausnahme der Sonn- und Festtage, er trug eine eiserne Kette um den Leib, er aß aus der Schüssel, in denen er den Armen die Füße wusch, als Kopfkissen diente ihm ein Buch mit geflochtenem Deckel [27]. An Wissen stand er wohl keinem seiner Zeitgenossen nach, und seine Bildung steht in eigenartigem Kontrast zu der äußern Kulturlosigkeit, die ihn in Fonte Avellana umgab. Er beherrschte die Theologie, das kirchliche Recht; aber auch seine geschichtlichen und naturwissenschaftlichen Kenntnisse waren nicht gering, gibt er doch in seiner Schrift „De bono religiosi status“ einen Ausschnitt aus der Zoologie seiner Zeit. Voll Temperament sind seine Briefe geschrieben, und auch seine Gedichte zeichnen sich aus durch Form und Inhalt. Auf einer Legatenreise ist der Nimmermüde, der drei Päpsten gedient hat, in Faventia am Tage der Cathedra Petri 1072 gestorben.

Mönchtum war für Petrus Damiani identisch mit Buße. Gern nannte man sich in Fonte Avellana „poenitentes“. An die Stelle der von Benedikt gewünschten sufficientia, die einem jeden gab, was er brauchte, sollte die extremitas, die penuria treten [28]. Mit Petrus beginnt im Mönchtum der Kampf gegen den Besitz — seine Schrift „De contemptu saeculi“ ist nur gegen den Besitz geschrieben —, der über Bernhard zu St. Franziskus führt.

Leidenschaftlich klagt Petrus gegen den Luxus, gegen das Geld und seine Allmacht: „Venales sunt leges, pecunia iustificat delinquentes, aurum praesidens in tribunalibus iudicat.“[29] Das Kloster sollte eine Bußanstalt sein[30], der Mönch dem Fasten und dem Schweigen leben. Daß man sich damit von Benedikt entfernte, wußte der Heilige auch. Aber was tut das? Man hat ja nichts mit ihm zu tun, er schreibt für Zönobiten, für das Monasterium, wir sind Eremiten, Benedikt schreibt nicht für uns, also verstoßen wir auch nicht gegen ihn[31].

Für Fonte Avellana und seine Einsiedler glühte Petrus in Liebe und Begeisterung. Hier waren die wahren Mönche: die Füße ungewaschen, die Hände vernachlässigt, das Haar ungepflegt, so gingen sie einher. Sie lebten in strengstem Fasten. Advent und Quadragesima war die große Fastenzeit, in der die meisten nur Wasser und Brot und etwas Salz genossen; wer noch etwas hinzunahm, der hatte kein vollkommenes Fasten. Vom Weißen Sonntag bis Pfingsten waren vier Fasttage in der Woche, von Pfingsten bis Johannes Baptista fünf, von da bis Kreuzerhöhung vier, und von Kreuzerhöhung bis Ostern wieder fünf. Zum Fasten kam als besondere Bußübung die Geißelung, und sie hat Petrus geradezu verherrlicht. Hat er doch eine eigene Lobschrift zu ihrer Verbreitung geschrieben: „De laude flagellationis“, und er ruft mit Bezug auf die Geißelung aus: „O quam iucundum, o quam insigne spectaculum.“[32] Der Mönch und spätere Kardinal Stephan, der über die Geißelung spottete, starb nach Petrus zur Strafe eines plötzlichen Todes[33]. Der Heilige gestattete den Seinen täglich während vierzig Psalmen die Geißelung, in der Fastenzeit und im Advent während sechzig Psalmen[34]. Wenn einer starb, dann fastete man für ihn sieben Tage lang und nahm siebenmal die Geißelung, jede zu tausend Streichen. Man erfand in Fonte Avellana geradezu ein System der Bußabsolvierung. Ein Jahr Kirchenbuße war gleich dreitausend Geißelhieben. Geißelung während zehn Psalmen wurde als tausend Hiebe gerechnet. Wer das ganze Psalterium unter Geißelung betete, der absolvierte also fünf Jahre Kirchenbuße. Wer dann zwanzig Psalter lang sich geißelte, hatte hundert Jahre Buße erledigt. Helden wie Dominikus Loricatus brauchten dazu sechs Tage[35].

Fonte Avellana barg tatsächlich Athleten der Kasteiung, die Fasten, Beten, Geißeln als Virtuosen betrieben und die Petrus

nicht hoch genug rühmen kann. Da gab es einen, der einundeinhalbes Jahr lang nur zweimal in der Woche etwas aß. Ein anderer aß sein Brot nur in ganz winzigen Krumen, um sich so zu quälen. Einer betete zweimal den Psalter mit erhobenen Händen. Da war ein anderer, der nur fünfzig Psalmen auswendig konnte, aber diese betete er siebenmal im Tage. Fünfzehn Jahre lang blieb er in seiner Zelle, ohne sie zu verlassen; er schor weder Haar noch Bart. Er lebte von Wasser und Brot, nur am Sonntag nahm er etwas Brei. Aber Petrus Damiani, der ein harter Aszet war, sagt davon: den Brei zu probieren oder nur zu riechen, hätte man als Buße betrachtet; wer ihn gesehen habe, der sei schon satt gewesen. Das Trinkwasser ließ er tagelang stehen, bis es stank [36]. Einige Helden nennt der Heilige mit Namen: da war Leo, der vom Fasten zum Schatten abgemagert war, Petrus, der auf dem bloßen Boden schlief. Aber alle wurden überragt von Dominikus Loricatus, dem Liebling des Heiligen, dem Gepanzerten, so genannt nach seinem schweren eisernen Panzer, den er ständig auf dem bloßen Leibe trug und den er nur ablegte, um sich zu geißeln. Er geißelte sich mit zwei Geißeln zugleich und absolvierte oft hundert Jahre Buße. Einmal erbat er sich von seinem Abte, also Petrus Damiani, als Bußübung für die Fastenzeit, daß er tausend Bußjahre absolvieren dürfe, das bedeutete also Geißelung während 200 Psalter. Noch vor dem Ende der Fastenzeit konnte er die Vollendung der Bußübung melden.

Im allgemeinen geißelte er sich während der Nacht neun Psalter lang, und er war betrübt, daß er es nicht bis zum zehnten Psalter brachte. Aber eines Tages konnte er freudig Petrus Damiani berichten, daß er in der vergangenen Nacht sogar während zwölf Psalter sich gegeißelt habe, und beim dreizehnten sei er noch bis zum einunddreißigsten Psalm gekommen. Nach einer solchen Übung war sein Gesicht von Striemen durchfurcht und zerbleut, daß es einer Masse glich, die im Mörser zerstampft worden sei [37]. Einer, der auf des Dominikus Zureden die Geißelung begonnen hatte, brachte es in der Nacht auf einen Psalter und noch fünfzig Psalmen. Am Morgen kam er zu Dominikus, um es ihm zu erzählen, und er fürchtete, von ihm wegen seines Übereifers getadelt zu werden. Aber Dominikus sagte ihm: „Sei nicht verzagt, mein Bruder, und mißtraue nicht deiner jetzigen Schwachheit. Denn Gott ist mächtig, dich von dem Geringen zum Höheren

emporzuführen."[38] Diese herbe Schule von Camaldoli und Fonte Avellana hat weite Kreise des Mönchtums beherrscht und blieb auch nicht ohne Einwirkung auf das alte benediktinische Mönchtum. Freilich wurden die Prinzipien sowohl bezüglich des Eremitentums wie der einseitigen Kasteiung in Cluny abgelehnt[39]; aber einzelne Übungen, wie vor allem die Geißelung, kamen nun auch in die alten Benediktinerklöster.

In manchem ähnlich und doch sehr verschieden von der Gründung des hl. Romuald ist die des hl. Johannes Walbert[40]. Er entstammte einer vornehmen Florentiner Familie. Als junger Mann gab er einen edlen Beweis seiner Großmut, als er den Feind seiner Familie verschonte, der einen Verwandten ermordet hatte. Er trat in das Kloster des hl. Minias, verließ es aber auf den Rat eines Einsiedlers, als ein Abt durch Simonie an die Regierung kam. Nun machte er sich auf die Suche nach einem andern Kloster und kam auch nach Camaldoli. Er beobachtete eine Zeit lang das Leben der Einsiedler, konnte sich aber nicht zum Eintritt entschließen, da sein Ideal nicht die Einsiedelei, sondern das Kloster war[41]. Er fand dann zwischen Florenz und Camaldoli einen Platz, der ihm gefiel, in einem stillen Tal, Vallombrosa. Es sammelten sich Schüler um ihn, auch Mönche aus St. Minias kamen, und Johannes konnte ein Klösterchen erbauen. Die junge Gemeinde lebte in äußerster Armut. Zu dreien mußten sie oft am Tage sich in ein einziges Brot teilen; all ihre Habe ging in einen Sack. Leben in Armut, in Weltabgeschiedenheit, das war es, was Johannes wollte. Aber nicht in der Art von Camaldoli, sondern in zönobitischer Lebensweise. Für ihn war St. Benedikt das Ideal und seine Regel die Meisterin. „Rectus sensus regulae", das war sein Wort[42]. Er wollte genaue Beobachtung in allem. Das Kloster sollte den Mönch einschließen, und von dort sollte er erst im Tode scheiden. Niemand durfte bei ihm das Haus verlassen, zu keinem Geschäfte, auch nicht zu einem Krankenbesuch. Er verwarf die Sitte, daß Laien sich ihre Grabesstätte im Kloster wählten, und verweigerte die Übernahme von Kirchen. „Das ist Sache der Kanoniker, nicht der Mönche."[43] Völlige Abgeschiedenheit von der Welt, aber nicht als Eremit, sondern als Zönobit. Denn das Eremitentum fand nicht seinen Beifall. „Was zwei oder drei Mönche, die irgendwo unter dem Vorwand des Gehorsams ohne einen Hirten zusammen

sind, taten, das verabscheute er und verbot es den Seinen durchaus.“[44] Das war offenbar gegen Camaldoli gerichtet und bedeutete eine Korrektur dieser Lebensweise. Denn was diese wollten, glaubte Johannes auch in seinen Klöstern verwirklichen zu können. Deshalb drang er auf äußerste Armut und peinlich genaue Beobachtung der Regelvorschriften. Keine Landschenkung durfte angenommen werden, und er war hierin so streng, daß er eine Schenkungsurkunde, die für eines seiner Klöster ausgestellt wurde, mit eigener Hand zerriß. Er tat den Ausspruch, es sei besser, auf Gott als auf gefüllte Scheunen zu vertrauen[45]. In der Kasteiung ging er für seine Person sehr weit, empfahl auch andern die Bußübung, jedoch machte er sie niemand zur Pflicht. Da er den Seinen jegliche äußere Tätigkeit verbot und sie nur zur Kontemplation verpflichtete, nahm er zur Besorgung der Geschäfte Laien, die als Brüder neben den Mönchen standen und ihnen dienten.

Es gelang dem Heiligen, auch noch andere Klöster nach dieser Art einzurichten, zum Teil waren es Neugründungen, zum Teil restaurierte Klöster. Alle Klöster beobachteten die gleiche consuetudo, wie sie in Vallombrosa eingeführt war, hatten in Johannes ihren Oberabt und Visitator und betrachteten sich als zu seiner congregatio gehörig. Bei seinem Tode (1073) waren es sechs Klöster. Die Kongregation war nicht fester organisiert als andere Reformgruppen; das Band, das alle verband, war die gleiche Tradition und die Liebe. Alljährlich kamen einmal alle Äbte in Vallombrosa zusammen, um hier dem Abte des Mutterklosters, der zugleich Oberabt der Gesamtheit war, Rechenschaft über ihre Klöster abzulegen, über die Mönche und das Besitztum des Hauses.

Johannes Walbert war kein schöpferischer Geist wie Romuald und steht als Persönlichkeit ihm nach. Aber er hat das Verdienst, sich dem Strome des Eremitentums entgegengestellt zu haben, und er hat das Ideal des benediktinischen Zönobitentums in kritischer Stunde verteidigt.

Drittes Kapitel

Die Vorherrschaft von Cluny

Abt Aymard. Der hl. Majolus. Wilhelm von Dijon. Der hl. Odilo. Richard von St. Vanne. Poppo von Stablo. Der hl. Godehard. Hirsau. Der hl. Hugo. Die Kirchenreform. Das Leben in Cluny. Bec. Chaise-Dieu. Sauve-Majeur. Cluse. Bedeutung des Benediktinertums im 11. Jahrhundert.

Die Anfänge Clunys waren nicht anders als die der andern Reformen, man hatte nur das Ziel, die Beobachtung der Regel Benedikts und die Durchführung einer guten Disziplin in den Klöstern zu gewährleisten, indem man das, was im eigenen Kloster lebendig war, auch andern bringen wollte. Das Recht der Überwachung oder Visitation, das der Abt von Cluny in den von ihm reformierten Klöstern ausübte, entsprach altem Brauche und war ganz entsprechend dem Vorbild, das Benedikt von Aniane gegeben hatte. Und doch ist Cluny ganz andere Wege gegangen als die übrigen Reformen und hat eine ganz eigene Entwicklung genommen. Nicht alles, was später cluniazensisch war und was von den Gegnern bekämpft wurde, ist ursprünglich Programm gewesen, vieles ist ganz allmählich geworden, ist unter äußern Einflüssen entstanden, dann allerdings festgehalten und als Eigenart bewußt weitergebildet worden. Daß es sich so konsequent entwickeln konnte, lag daran, daß Cluny durch fast zweihundert Jahre hindurch hervorragende Persönlichkeiten zu Äbten hatte und daß diese Äbte, fünf an Zahl, alle eine außerordentlich lange Regierungszeit erlebten, so daß Cluny in einhundertsechzig Jahren nur drei Äbte besaß. So konnte sich eine feste Tradition, „eine Richtung" ausbilden, die besonders dadurch so einheitlich wurde, daß fast durchweg die Äbte noch bei Lebzeiten ihren Nachfolger bestimmten, indem sie einen Mönch ihres Geistes als Koadjutor mit dem Rechte der Nachfolge wählen ließen. Der Nachfolger Odos war Abt Aymard. Alle Quellen rühmen an ihm die wirtschaftliche Tüchtigkeit und hervorragende Begabung, den Besitz zu mehren und wirtschaftlich auszubauen[1]. Hatte Odo den innern Ausbau Clunys vollendet, so Aymard den äußern. Wenn in der Zeit Odos Cluny noch als arm gelten konnte, so beginnen jetzt die Quellen vom Reichtum zu berichten. Aymard hat Cluny zur wirtschaftlichen Großmacht geführt. Für den Gesamtbesitz des Klosters erbat er sich 948 von Papst Agapet III.

einen Schutzbrief und ließ alle Rechte und Privilegien feierlich bestätigen[2]. Nur sieben Jahre konnte Aymard sein Amt führen, als ihn körperliche Schwäche zwang, sich einen Amtsgehilfen zu nehmen. Als er im Jahre 954 völlig erblindete, ließ er die Neuwahl vornehmen, die auf seinen Vorschlag hin auf seinen Gehilfen Majolus fiel.

Majolus entstammte einer römisch-burgundischen edlen Familie in Avignon[3]. Vor den häufigen Einfällen der Sarazenen, die plündernd und mordend das Land durchzogen, verließen viele Bewohner die Heimat, und auch Majolus flüchtete zu Verwandten nach Macon. Er wurde hier Kanoniker und begab sich dann zum Studium nach Lyon. Heimgekehrt, wurde er Archidiakon und widmete sich als solcher der Ausbildung der jungen Kleriker. In dieser Zeit trat er mit dem nahen Cluny in Berührung, kehrte häufig als Gast dort ein, und der Prior Hildebrand legte ihm den Eintritt nahe. Er folgte der Einladung und wurde seiner ausgezeichneten Bildung wegen Bibliothekar und Thesaurar. Schon bald wurde er in Angelegenheiten der Abtei nach Rom geschickt. Er war erst im sechsten Jahre Mönch in Cluny, als ihn das Vertrauen seines Abtes und seiner Mitbrüder zum Koadjutoramte berief[4]. Fast zehn Jahre übte er neben oder in Vertretung Aymards das Amt aus, und seit 965 begegnet er allein als Abt. Majolus begann die Verbindung mit dem deutschen Kaiserhof aufzunehmen, und so griffen unter ihm die Reformgedanken Clunys auf das eigentliche Deutschland über. Er unternahm auch wieder wie Odo die Romreisen und knüpfte so die Beziehungen zur Kurie enger. Er erneuerte das benediktinische Leben im Geiste Clunys in St. Paul in Rom, in St. Salvator und St. Peter bei Pavia, St. Johannes in Parma, St. Apollinaris in Classe, und breitete das Ansehen Clunys in Italien aus. Bei Kaiser Otto I. stand er im höchsten Ansehen und gehörte zu seinen Ratgebern. Bei einer Rückreise von Italien fiel er in die Hand der Sarazenen, die ihn nur gegen hohes Lösegeld wieder freigaben[5]. Diese Gefangennehmung des Abtes von Cluny war dann der Anlaß zur endgültigen Vertreibung der sarazenischen Räuber aus dem Küstengebiet Südfrankreichs. Auch unter Otto II. behielt Majolus seinen Einfluß am Hofe, und er war der Vermittler im Streite zwischen Adelheid und ihrem Sohne und brachte die Versöhnung zustande. Am wichtigsten war für die Weiterentwicklung, daß

Majolus die Propaganda für die cluniazensische Idee wieder aufnahm. Vor allem in Burgund selber konnte er mit Hilfe der Großen mehrere Klöster reformieren; aber auch darüber hinaus in Mittelfrankreich wirkte er und gewann die bedeutenden Abteien Marmoutier und St.-Maur-des-Fossés und Lerin für die Reform[6]. Nach einem reichen Leben starb er am 11. Mai 994, als er auf dem Wege war, um auch in St. Denis die Reform einzuführen.

War Odo eine eifernde Prophetennatur gewesen, so war Majolus der Mann der Maßhaltung und feinen Lebensart. Nichts Auffälliges war sein Grundsatz. Er nahm alles hin, was ihm geboten wurde. Dabei war er aber auch eine tiefinnerliche Natur und am liebsten allein. Schön und hoch gewachsen, erschien er seinen Zeitgenossen als der schönste Mann der Zeit[7]. Seine Stimme war hell und klar, seine Rede kurz und treffend. Allem Geistigen war er zugetan, und Lesen war seine Lieblingsbeschäftigung. Keine Reise unternahm er ohne Buch. So hat ihn sein Nachfolger lebenswarm geschildert.

Tatkräftige Unterstützung fand Majolus an einem seiner Mönche, Wilhelm von Volpiano oder Dijon. Wilhelm war der Abkömmling eines schwäbischen Geschlechts, das nach Italien ausgewandert war[8]. Sein Vater stand als Heerführer im Dienste Berengars von Ivrea. Kaiser Otto und Kaiserin Adelheid waren die Taufpaten des jungen Wilhelm. Die Eltern übergaben ihn schon als Knaben dem Kloster Locedia bei Vercelli. Hier traf ihn Majolus im Jahre 987 auf seiner Reise nach Rom, als er gerade in der größten Seelennot sich befand. Der Abt erkannte die Fähigkeiten des jungen Mannes und nahm ihn auf seiner Rückreise mit nach Cluny. Schon bald sandte er ihn zur Einführung der Reform nach St. Saturnin an der Rhone. Von hier schickte er ihn nach St. Bénigne in Dijon, als Bischof Bruno von Langres sich an Majolus wandte mit der Bitte um Reformmönche[9]. Wilhelm führte dieses Kloster zu rascher Blüte — es zählte bald achtzig Mönche — und konnte eine Reihe kleiner von Dijon abhängiger Zellen gründen; dazu wurden ihm alle Klöster der Diözese unterstellt, darunter die von Wilhelm wiederhergestellte Abtei Bèze. Aber auch über die Grenzen von Langres hinaus ging die Wirksamkeit Wilhelms, so übertrug ihm Herzog Richard von der Normandie Fécamp.

Nach allen Seiten hin war der Abt tätig, so vor allem als Baumeister in Dijon. Besonderes Verdienst erwarb er sich durch die Gründung von Schulen, in denen durch die Mönche unentgeltlich Unterricht im Lesen und Gesang erteilt wurde. Vielen der Schüler gewährte das Kloster den gesamten Unterhalt[10]. Besondere Sorge wandte er auch darauf, für die Cluniazenserklöster tüchtigen Nachwuchs anzuwerben, und ihm gebührt das Verdienst, dem hl. Odilo den Weg nach Cluny gewiesen zu haben[11].

Wilhelm wirkte ganz im Geiste Clunys, aber nicht in Abhängigkeit. Um Cluny gruppierten sich nur die Klöster, die von der burgundischen Abtei selber gegründet oder reformiert wurden, während St. Bénigne zu Dijon wieder der Mittelpunkt für einen neuen Reformkreis wurde. Bei seinem Tode unterstanden seiner Leitung vierzig Klöster, in denen 1200 Mönche lebten[12]. Durch Vermittlung des Bischofs Adalbero von Metz kamen die Bräuche von St. Bénigne nach Gorze und St. Arnulf. Wilhelm selber führte seine Reform nach Italien und folgte hierin dem Beispiel der Cluniazenseräbte. Mit Hilfe seiner Familie gründete er das Kloster Fruttuaria[13], das schnell ein Zentrum der aszetischen Bewegung wurde und eigenartig genug auf die Bräuche der deutschen Klöster einen hervorragenden Einfluß ausüben sollte. Wenn Dijon in der Folgezeit keine Bedeutung mehr hatte, sein Einfluß rasch wieder schwand, so liegt das an dem Mangel großer Persönlichkeiten, die das Werk hätten fortsetzen können. Es teilt dieses Los mit zahlreichen andern Abteien des Mittelalters, die durch einen bedeutenden Abt aus dem Alltagsleben emporgehoben wurden und die nach seinem Tode wieder in die Eintönigkeit und Mittelmäßigkeit des Daseins versanken. Wilhelm gehört zu den hervorragendsten Gestalten seiner Zeit und bedeutendsten Vertretern des mittelalterlichen Mönchtums. Bei all seiner ausgedehnten Tätigkeit, bei seinen engen Beziehungen zu den vornehmsten Kreisen blieb ihm Zeit und Interesse, sich auch dem Allereinfachsten zu widmen. Wie er sich des Volksunterrichts annahm, so war er auch um die Volksfrömmigkeit besorgt, und er schuf für die einfachen Leute, denen es zu schwer war, den Psalter auswendig zu lernen, eine Art Rosenkranzgebet, wobei nach kleinen Stoßgebeten jeweils das Miserere gebetet wurde[14]. Gegen die Armen war er äußerst mildtätig, und man

kannte seinen Reiseweg an der Schar der wartenden Bettler. Dringend empfahl er seinem Kloster Milde und Schonung beim Eintreiben der Zehnten, und er pflegte zu sagen, lieber wolle er hungern, als von einem Bedürftigen etwas fordern[15]. Nicht sein geringstes Werk ist die Stiftung der Bruderschaft der Jongleurs, der fahrenden Sänger und Spielleute, die er an die Abtei Fécamp anschloß und durch die er diesen vielfach religiös vernachlässigten Sängern einen sittlichen Halt gab und auch für ihre wirtschaftliche Lage sorgte. 1031 starb der Heilige im Kloster Fécamp, eine Zierde des benediktinischen Mönchtums.

Neben St. Bénigne von Dijon und Cluny trat zur gleichen Zeit als drittes Zentrum die Abtei des hl. Benedikt zu Fleury, die unter Abt Archembald († 945) Mittelpunkt einer Erneuerungsbewegung wurde und größten Einfluß im Sprengel von Reims und Oberlothringen gewann. Als Reformzentrum blieb freilich Fleury ebenso wie St. Bénigne nur kurze Zeit wirksam, während es unter seinem großen politischen Abte Abbo im 11. Jahrhundert nochmals in den Vordergrund der kirchlichen Entwicklung trat.

Dagegen blieb Cluny weiterhin die Großmacht auf dem Gebiet der kirchlichen und klösterlichen Reform, und sein Eifer und seine Ausdehnung erhielt unter jedem neuen Abte neue Impulse und neue Ziele. Hier war Nachfolger des Majolus Odilo geworden[16]. Er entstammte einer reichen, sehr religösen Adelsfamilie der Auvergne. Seine Mutter Gerberga hatte nach dem Tode ihres Mannes den Schleier genommen. Auch viele andere Mitglieder der Familie gehörten dem geistlichen Stande an oder traten ins Kloster. Odilo wurde Kleriker am Kollegiatstift St. Julien bei Puy. Hier lernte ihn Majolus kennen, und Wilhelm von Dijon riet ihm zum Eintritt in Cluny. Etwa dreißigjährig kam Odilo hier 991 an. Er tat sich durch Eifer in den klösterlichen Übungen hervor, und schon nach zwei Jahren bestellte ihn Abt Majolus zu seinem Gehilfen und ließ ihn als Nachfolger wählen. Seit 994, dem Todesjahr des Majolus, war er allein Abt. Er war eine streng aszetische Natur, aber ein Mann voll Milde und Güte gegen andere, vor allem die Armen. Man erzählte von ihm den Ausspruch: „Wenn ich verdammt werden soll, dann will ich lieber wegen Wohltätigkeit milde als wegen Härte grausam gerichtet werden."[17] Vom Fasten war sein Antlitz bleich, aber seine

Augen hatten einen wunderbaren Glanz. Seine Stimme war angenehm und kräftig.

Unter Odilo begann die Bildung der straffen Kongregation von Cluny. Die Klöster, die er reformierte oder neu errichtete, wußte er von sich abhängig zu machen. So kamen unter ihm St.-Marcel-de-Sauzet, Paray, Peterlingen, St.-Maur-des-Fossés, Marmoutier unter die Herrschaft Clunys. Die Reform wurde eingeführt in St. Denis, St. Flour, Thiers, St. Cyprien zu Poitiers und St. Johannes zu Angely und in andern, ohne hierbei zu nennen die zahlreichen kleinen Priorate und Zellen, die sich Cluny anschlossen und unterstellten. Als er zur Regierung kam, standen 37 Klöster in einem Abhängigkeitsverhältnis zu Cluny; er fügte diesen 28 hinzu, so daß die Kongregation bei seinem Tode 65 Klöster umschloß. In Francien, Burgund und der Auvergne entfaltete er vor allem seine Tätigkeit.

Neue Zweige trieb die Reform im Süden durch den Abt Guarin von Cusan[18]. St. Michael von Cusan, in den Pyrenäen am Fuße des Canigou gelegen, war schon im 10. Jahrhundert durch reiche Schenkungen des Grafen Seniofred von Barcelona emporgeblüht. Der Graf stellte das Kloster 950 unter päpstlichen Schutz, sicherte ihm die freie Abtswahl und berief als Abt den Abt von Lèzat, Guarin, der in der Schule von Cluny aufgewachsen und vom hl. Odo selbst als Abt von Lèzat bestellt worden war. Schon Lèzat wurde für mehrere Klöster Mittelpunkt einer Reform. Nach 964 wurde Guarin Abt von Cusan und entfaltete als solcher eine außerordentliche Tätigkeit. Nun wurde an Stelle von Lèzat Cusan das Zentrum. Guarin war für die reformierten Klöster der Oberabt und hielt sie nach dem Vorbild von Cluny in voller Abhängigkeit. Neben dem regulären Leben blühte in Cusan aber auch das wissenschaftliche Studium auf und vielleicht unter dem arabischen Einfluß besonders die mathematischen und astronomischen Fächer. Guarin selbst war der Lehrer des hochberühmten Mathematikers Gerbert, des spätern Papstes Silvester II. Von Cusan empfing dann auch seine aszetische Ausbildung der hl. Romuald.

Auch über die Pyrenäen hinaus gelangte der Cluniazensergedanke. Die Grafen von Barcelona und König Sancho von Navarra und Aragonien waren eifrig dafür tätig. Und so sieht man die Reform einziehen in Peña in Aragonien, dessen erster Reformabt, Pater-

nus, in Cluny seine Ausbildung erhalten hatte, in S. Salvador zu Leyra und von hier aus in Oña und St. Zoilus von Carrian[19]. Wie Majolus in Wilhelm von Dijon einen Mitarbeiter hatte, so erhielt Odilo in Richard von St. Vanne und Poppo von Stablo zwei rührige Helfer, die den Ruhm Clunys und seine Macht ausbreiteten.

Richard von St. Vanne[20] wurde im Jahre 1004 Abt dieses Klosters, das schon geraume Zeit zum Lothringer Reformkreise gehörte, aber damals nur sieben Mönche zählte. Er stammte aus der Gegend von Montfaucon, hatte in Reims eine ausgezeichnete Bildung erhalten und war dort Kanoniker geworden. Mit einem Freunde, dem Grafen Friedrich von Verdun, entschloß er sich, der Welt zu entsagen, und beide gingen nach St. Vanne. Es war ein armes Klösterchen, in dem sieben schottische Mönche unter dem Abte Fingen lebten. Da es ihnen aber hier nicht gefiel, gingen sie beide nach Cluny. Doch Abt Odilo daselbst nahm sie nicht auf und schickte sie wieder nach St. Vanne zurück[21]. Er ermunterte sie, auszuharren und das Kloster zu neuer Blüte zu bringen. Sie gingen auch wieder nach St. Vanne, aber die Zustände schienen ihnen so verzweifelt, daß sie wieder daran dachten, das Kloster zu verlassen und sich in die nahe Abtei St. Paul zu Abt Hervin zu begeben. Doch gelang es dem Abt Fingen, sie in letzter Stunde noch zum Bleiben zu bewegen; so legten sie am 11. Juli 1004 ihre Gelübde ab. Schon im Oktober des gleichen Jahres starb Abt Fingen. Richard wurde zum Abte von Bischof Heimo von Verdun ernannt, da sich die wenigen Mönche über die Wahl nicht einigen konnten. Rasch wuchs die Zahl der Mönche; die Klosterschule blühte auf, aus dem armen Klösterlein wurde eine stattliche Abtei. Richard war eine bedeutende, bezaubernde Persönlichkeit. Seinem Geiste konnte niemand widerstehen. Er lebte in strenger Entsagung und forderte von sich selber das Höchste. Bald war er über die Grenzen hinaus bekannt und sein Ruhm dem des Wilhelm von Dijon gleich. Als Vertrauter Kaiser Heinrichs II. gewann er bedeutenden Einfluß und konnte seine Reformideen weitertragen. So wurden ihm unterstellt: St. Vaast, Beaulieu, Laubach, Florennes, Haumont, St. Bertin in Flandern. St. Vanne wurde der Mittelpunkt für etwa zwanzig Klöster. Richard war aber nicht der Oberabt, sondern gab jedem Kloster seine Selbständigkeit, sobald es ohne Gefahr für die Diszi-

plin geschehen konnte. Doch sollten alljährlich die von ihm eingesetzten Äbte sich in St. Vanne einfinden und so die Beziehungen zueinander und mit dem Mutterkloster gestärkt werden[22]. Die Klöster von Cambrai, Verdun und Flandern waren durch Richard zu neuem Leben erweckt worden und bildeten sein Gebiet.

Richards Tätigkeit fand an den Bischöfen einen starken Rückhalt. Reginald von Lüttich gründete St. Laurentius und berief als ersten Abt den Mönch Stephan aus St. Vanne. Im Kölner Sprengel erbaute Erzbischof Heribert die Abtei Deutz. Vor allem aber war Gerhard von Cambrai für die Reform tätig.

Als Bischof Heimo durch eine neue Stadtmauer das Kloster St. Vanne mit in den Stadtbereich einschließen wollte, widersetzte sich Richard diesem Plane und geriet so mit seinem Diözesanbischof in Streit. Die Angelegenheit wurde für ihn so unerträglich, daß er sein Kloster verließ und fünf Jahre lang als Einsiedler lebte. Im Jahre 1027 begab er sich, um den Unannehmlichkeiten zu entgehen, auf eine Pilgerfahrt nach Jerusalem[23]. Nach Hause zurückgekehrt, nahm er seine Abtstätigkeit wieder auf und lebte der Reformsache bis zu seinem Tode am 14. Juni 1046.

Richards bedeutendster Schüler und Helfer wurde Poppo von Stablo[24]. Er war nur wenig jünger als sein Meister. 977 geboren, wuchs er nach dem frühen Tode des Vaters bei der Mutter auf, deren Frömmigkeit aber keinen Einfluß auf den Knaben gewann. Er wurde ein leichtfertiger, wagemutiger Mensch und zog als junger Mann mit einigen Gefährten zur Pilgerfahrt ins Heilige Land. Nach Hause zurückgekehrt, gedachte er sich zu verehelichen. Aber in der Nacht vor dem Hochzeitstag, als er schon auf dem Wege war, seine Braut heimzuholen, besann er sich eines andern. Er ließ die Braut im Stiche und eilte nach Thierry und bat um Aufnahme als Mönch, 1005[25]. Dort fand ihn Richard und nahm ihn mit nach St. Vanne. Er schickte ihn zuerst nach St. Vaast und dann nach Beaulieu. Aber Kaiser Heinrich II. erbat sich den bedeutenden Mann von Richard und übertrug ihm 1020 die Abtei Malmedy-Stablo und 1022 noch St. Maximin in Trier. Auch unter Kaiser Konrad blieb Poppos Einfluß bei Hofe bestehen. Denn der Kaiser übertrug ihm 1025 seine Gründung Limburg. Aber damit nicht genug: andere Abteien kamen unter seine Aufsicht oder Leitung. So Echternach, für das er Humbert aus St. Maximin als Abt bestellte; in St. Ghislen setzte er als Reformator Heribrand ein;

Bild 8. Abteikirche Cluny im 12. Jahrhundert. Rekonstruktion.

Bild 9. Abteikirche St. Peter zu Hirsau im 11. Jahrhundert. Rekonstruktion.

für Hersfeld ernannte er seinen Schüler Rudolf von Stablo; nach Weißenburg schickte er Folmar aus St. Maximin. Andere Klöster folgten: Waulsort, St. Lorenz in Lüttich, St. Vinzenz in Metz, St. Eucharius in Lüttich, Hohorst, Brauweiler, Hautmont, St. Vaast, Marchiennes. Selbst nach St. Gallen konnte Poppo einen Schüler, Norbert aus Stablo, als Abt schicken. Poppo fand nicht bloß bei Kaiser Konrad Hilfe, sondern auch bei den Bischöfen von Metz, Trier, Lüttich und Köln. So konnte sich sein Einfluß ungehindert ausdehnen. Aber auch unter ihm kam es nicht zur Bildung einer Kongregation. Die Sicherung der Reform lag einzig in seiner Persönlichkeit, dem Einfluß, den er selber ausübte.

Wie alle Träger der Reform zeichnete sich Poppo durch seine Bautätigkeit und seine Liebe zu den Armen aus. Seine Mildtätigkeit und Leutseligkeit war sprichwörtlich, und es charakterisiert ihn, daß er bei seinem Abschied von St. Vaast bestimmte, die Mönche sollten nach seinem Tode dreihundert Tage lang täglich einen Trunk Wein mehr erhalten[26]. Am 25. Januar 1048 starb er im Kloster Marchiennes, sein Leib wurde aber nach Stablo überführt und dort in der Krypta beigesetzt. So schieden die drei großen Führer Odilo, Richard und Poppo ungefähr zur gleichen Zeit aus dem Leben.

Wie in Italien zum Teil selbständig, zum Teil in Anlehnung an Cluny neues benediktinisches Leben erstand, so ist es auch in Deutschland, wenn es auch dort nicht zu festen Verbänden kommt wie im Süden. Es lassen sich hier mehrere Zentren monastischer Reformbewegung feststellen, die durch bedeutsame Persönlichkeiten geführt waren.

In Süddeutschland war ein Mittelpunkt zunächst Niederaltaich an der Donau unter dem hl. Godehard[27]. Der Heilige war 960 als Sohn eines Dienstmannen dieses Klosters geboren, das damals in ein Stift umgewandelt war. Er erhielt in der Altaicher Schule eine ausgezeichnete Bildung und erlernte auch das Kunsthandwerk. In dem Knaben regte sich auf Grund der Lektüre von Heiligenleben früh der religiöse Eifer, und er beschloß in jugendlicher Begeisterung, mit einem Mitschüler das Einsiedlerleben zu beginnen. Die kleinen Ausreißer wurden bald wieder eingefangen, und Godehard mußte in der Schule weiter lernen. Er vollendete seine Studien dann in Salzburg und wurde zum Propste in seinem Stifte erwählt. Um das Jahr 990 wandelte

Herzog Heinrich von Bayern das Stift wieder in ein reguläres Kloster um und bestellte den Schwaben Erkanbald zum ersten Abte. Die Kanoniker widersetzten sich dem Beginnen, wurden aber aus dem Kloster entfernt, und nur der junge Propst blieb. Abt Erkanbald ernannte Godehard zum Prior, und sie beide begannen nun den innern und äußern Neubau des Klosters. Es gelang aber den Gegnern Erkanbalds, bei Heinrich II. dessen Absetzung zu erlangen. Heinrich ernannte nun Godehard zum Abte, der sich jedoch zwei Jahre lang weigerte, die Würde mit Rücksicht auf Erkanbald anzunehmen, aber endlich im Jahre 996 das Amt annahm. Godehard setzte nun in Altaich die begonnene Reform fort. Im Jahre 1005 wurde er von Heinrich II. auch zum Abte von Hersfeld ernannt, dessen Disziplin ebenfalls gesunken war, und konnte auch dort das religiöse Leben neu begründen. Godehard ließ den Hersfeldern die Wahl, zu bleiben und das strenge reguläre Leben anzunehmen oder aber das Kloster zu verlassen. Daraufhin verließen fünfzig Mönche das Kloster, und nur zwei oder drei blieben bei dem Reformabt[28]. Von den Fünfzig kehrten aber im Laufe der Zeit mit Ausnahme von dreien alle wieder zurück und baten um Aufnahme. Nach Hersfeld wurde auch Tegernsee dem Abte Godehard übertragen, und er setzte hier das gleiche Reformwerk durch. Nach Durchführung der Reform zog sich Godehard jedoch wieder nach Altaich zurück und ließ in Hersfeld und Tegernsee Männer seines Vertrauens einsetzen. Ein Zusammenschluß der Klöster erfolgte nicht. Godehard selber wurde 1022 zum Bischof von Hildesheim bestellt und starb als solcher im Jahre 1038.

St. Gallen hatte in Norbert von Stablo einen Mann der Lothringer Richtung erhalten, aber man wehrte sich in dem deutschen Kloster mit Heftigkeit gegen jede Neuerung, vor allem, weil sie von den Fremden kam, und Ekkehard IV. stellte in seinen „Casus S. Galli" die guten alten Zeiten dar, da statt der Aszese die Wissenschaft und der Frohsinn im Kloster herrschte[29]. St. Gallen wurde im Süden kein St. Maximin, das Reformäbte nach allen Seiten hin aussenden konnte. Dafür trat ein anderes Kloster ein, das den Ruhm hat, eine große deutsche monastische Bewegung geleitet zu haben: Hirsau im Schwarzwald.

In ihren Anfängen geht die Hirsauer Bewegung auf Einsiedeln zurück. Kurz vor 1070 wurde Kloster Hirsau durch den Grafen

Adalbert von Calw wiederhergestellt und erhielt aus Einsiedeln seine Mönche. 1069 wurde der Mönch Wilhelm aus St. Emmeram zu seiner Leitung berufen. Wilhelm war als Knabe dem dortigen Kloster von den Eltern übergeben worden und hatte eine ausgezeichnete aszetische und wissenschaftliche Ausbildung erhalten. Vor allem beschäftigte er sich mit den Naturwissenschaften, konstruierte eine Uhr und erwarb sich durch seine physikalischen Experimente einen Ruf. Aber er war kein weltfremder Stubengelehrter, sondern besaß Weltklugheit und war in allen Geschäften bewandert. Dabei war er ein strenger Aszet. Persönlich war er äußerst liebenswürdig, und er wußte alle durch seine Herzensgüte zu bezaubern. Es kostete ihn Überwindung, daß er sich als Abt die Hand mußte küssen lassen von seinen Mönchen[31]. Wenn er etwas Besseres bei Tisch erhielt, so fragte er den Tischdiener, ob auch die Mönche das gleiche hätten. Wurde es bejaht, dann aß er davon; wenn nicht, so schickte er es einem kranken Mitbruder[32]. Selbst für die Tiere sorgte er in rührender Weise und ließ im Winter Futter für die hungernden Vögel ausstreuen[33].

Abt Wilhelm führte in seinem Kloster die Bräuche von St. Emmeram ein, die auf Einsiedeln zurückgingen. Aber sie genügten ihm nicht. Der Ruf von Cluny zog ihn an. Ein Besuch in Rom und das Zusammentreffen mit Gregor VII. bestärkte ihn in seiner Freundschaft für die burgundische Abtei. Vor allem aber machte ihn der Legat Gregors VII., Bernhard, dem Wilhelm lange Zeit Zuflucht in seinem Kloster gewährte, auf Cluny aufmerksam[34]. Als der Schwabe Ulrich, der in Cluny eingetreten war, einmal zu Besuch nach Hirsau kam, bat Wilhelm ihn um eine Abschrift der Cluniazenser Bräuche. Da ihm jedoch manches von dem Geschriebenen unverständlich blieb, sandte er dreimal je zwei Mönche nach Cluny, damit sie dort das klösterliche Leben einige Zeit mitlebten und die Bräuche genau kennen lernten[35]. Dann ging er daran, die Observanz für Hirsau festzulegen, wobei er sich im allgemeinen an die Vorlage hielt, aber auch manches änderte oder hinzufügte.

Wilhelm wußte seinen Bräuchen aber nicht bloß im eigenen Kloster Geltung zu verschaffen, sondern trotz des Spottes, der aus manchen Nachbarklöstern Hirsaus kam[36], fanden sie weiteste Verbreitung. Zunächst in Franken: Hasungen, Gottesau, Kom-

burg, Schönrein. Es folgte Schwaben: St. Salvator in Schaffhausen, Rheinau, St. Georgen, Zwiefalten, Petershausen, Weinheim, Sindelfingen, Blaubeuren, Mehrerau; in Bayern und Österreich: St. Michael zu Bamberg, Prüfening, Aura, Kremsmünster, St. Paul, Admont; in Thüringen: Paulinzelle, Reinhardsbrunn und St. Peter in Erfurt; in Sachsen: Pegau. Aber auch über die Grenzen von Deutschland hinaus ging der Einfluß Hirsaus, bis nach Kladrau in Böhmen. Bedeutsam wurde Wilhelm vor allem noch dadurch, daß er das Institut der Laienbrüder, das ja schon in einigen Reformzweigen bestand, nun auch in das benediktinische Mönchtum einführte. Die Brüder beteten am frühen Morgen ihr Offizium und begaben sich dann an die Arbeit; in und außer dem Hause waren ihnen die Beschäftigungen zugewiesen. Neben Wilhelm wirkte als Reformführer Abt Theoger von St. Georgen.

Auch nach Wilhelms Tode 1091 kam die Hirsauer Bewegung keineswegs zum Stillstand, sondern die Bräuche fanden weite Verbreitung, fast in ganz Deutschland findet man Klöster der Hirsauer Observanz: in Köln, Thüringen, Lothringen, Sachsen, Österreich. Es waren bald etwa hundert Klöster, die die Observanz annahmen [37].

Über das Kloster hinaus griff aber auch der Feuereifer Wilhelms. In dem Streit des Papstes mit dem Kaiser hatte Gregor VII. und seine Sache keine besseren Freunde als die Hirsauer Mönche. In Wort und Schrift traten sie auf den Plan, und sie wurden Heinrichs IV. gefährlichste Gegner.

Ganz nahe bei Hirsau, in Rümelingen, zogen die Cluniazenser ein, die unter dem deutschen Prior Ulrich so die eigentliche Tradition Clunys nach Deutschland verpflanzten. Das Kloster wurde später nach St. Ulrich im Breisgau verlegt. Aber auch anderwärts in Deutschland machte die Reform Fortschritte. Der hl. Anno führte die Satzungen von Fruttuaria in St. Pantaleon zu Köln und in Siegburg ein; und von dort kamen sie dann nach Grafschaft, Saalfeld, Sinsheim und St. Blasien im Schwarzwald, das nun seinerseits wieder zum Mittelpunkt einer Reformvereinigung wurde. Es war das gleiche Bild wie in Frankreich: um eine bedeutende Abtei, oder besser um einen bedeutenden Abt bildete sich ein Kreis von Klöstern, die in Regeltreue wetteiferten, sich verbunden fühlten durch die Gleichheit der Bräuche und die Gemeinschaft des Gebets. Hier wie dort waren die

Bischöfe und die Fürsten, in Deutschland vor allem Kaiser Heinrich II., Konrad III. und Heinrich III., eifrig tätig für die Ausbreitung der Reform.

Während allenthalben sich der Einfluß Clunys bemerkbar machte, blieb das religiöse Leben in Cluny auf seiner alten Höhe. Nach Abt Odilos Tode wurde sein Nachfolger Graf Hugo von Sémur[88]. Er hatte seine Ausbildung in Chalon erhalten und trat unter Odilo in Cluny ein. Dieser ernannte ihn zum Prior und verwandte ihn mehrmals zu wichtigen Missionen. Mit Abt Hugo beginnt die große kirchenpolitische Tätigkeit Clunys. Was an Klosterreformen zu erreichen war, das war vollendet. Die Klosterreform offenbarte nun ihre innere Kraft, und es zeigte sich, daß die in den stillen Klöstern Clunys und Camaldolis geübte reguläre Zucht allmählich eine Wandlung der Geister geschaffen hatte, daß ein neues Geschlecht herangereift war. Die Entwicklung zur Kirchenreform war ein natürliches Ergebnis, sie war nicht im Programm gewesen, sie erwuchs aus den Verhältnissen. Im gleichen Jahre, als Abt Hugo in Cluny den Abtsstuhl bestieg, bestieg auch in Rom ein vom Cluniazensergeist erfüllter Papst den Stuhl Petri: Leo IX. Die Reform, die gewachsen war unter der Förderung der Fürsten und Kaiser, der vor allem die Kaiser ihre starke Hand geliehen hatten, glaubte sich nun stark genug, alle Arbeit allein zu leisten; ja sie erkannte in der Hilfe der Fürsten ein Unrecht und eine Verletzung kirchlichen Geistes und proklamierte die Freiheit der Kirche in allen geistlichen Dingen. In Frankreich und Deutschland nahm die Entwicklung einen verschiedenen Verlauf.

In Frankreich war die Bewegung religiös und sozial gerichtet, in Deutschland mehr politisch. Das lag an den verschiedenen Voraussetzungen, die gegeben waren. In Frankreich lagen die Übelstände vor allem im Leben des Klerus und in den zahlreichen Fehden untereinander. Gegen beide Übelstände begann der Kampf. Auf Synoden und Visitationen traten die Cluniazenser, vor allem Hugo, für die Besserung der Sitten des Klerus ein. Man forderte für den Klerus das mönchische Leben oder wenigstens eine Angleichung daran. So begann der Kampf für den Zölibat und das gemeinsame Leben der Geistlichen. In beiden sollte Cluny große Fortschritte erlangen. Die Priesterehe verschwand, und es begann an zahlreichen Orten wieder das alte

kanonische Leben, d. h. das Zusammenleben der an einer Kirche tätigen Geistlichen, eine Lebensform, die bald die weiteste Verbreitung erhielt. Die Kanoniker, die zum großen Teil durch Cluny ins Leben traten, standen nun neben dem Mönchtum und sollten im Laufe der Zeit Konkurrenten und Gegner der Mönche werden. Die zweite Tätigkeit der Cluniazenser betraf das soziale Leben in Frankreich. Es war der Ruf zum Frieden. Cluny hat das alte Faustrecht überwunden und durch seinen Ruf zum Frieden, zum Gottesfrieden, die unheilvollen Kämpfe, die das damalige Reich erfüllten, mit seiner Acht getroffen und ihnen die sittliche Berechtigung abgesprochen und so allmählich beendigt.

In Italien litt die Kirche vor allem an dem Übelstand der Simonie. Die Einkünfte der Bischöfe waren gering, die Güter meist im Besitz der Barone. Man half sich dadurch, daß man die Weihen bzw. die Verleihung des kirchlichen Amtes gegen Geld vornahm. Alles war käuflich. Auf diese Weise riß aber die schlimmste Verwilderung ein, die Unwürdigsten kamen in die geistlichen Stellen und vor allem auch auf die Bischofsstühle. Hier hieß der Kampfruf: Wider die Simonisten. In Deutschland waren Kirche und Staat aufs engste miteinander verknüpft. Die höheren kirchlichen Stellen, wie Abteien und Bistümer, wurden vom König verliehen, und unter Heinrich II. und den zwei ersten Saliern war die Verleihung dieser Würden ohne Zweifel zum Heile der kirchlichen Reform und der Kirche überhaupt durchgeführt worden. Aber schon unter ihnen hatte diese Verleihung kirchlicher Würden durch Laien bei manchen streng-kirchlich Gesinnten Anstoß erregt. Vollends jetzt, als ein Kind die Herrschaft führte, und als dieses Kind sich zu einem Heinrich IV. auswuchs, da setzte der Kampf ein für die Freiheit der Kirche, gegen die Laiengewalt, der große Investiturstreit, der nicht bloß Deutschland, sondern die gesamte Welt in Flammen setzte und in dem die Mönche aus der Schule Clunys als die Getreuen des Papstes die größte Last des Kampfes trugen, und die nicht ruhten, bis das Ziel erreicht war. Was in den Klöstern gefordert wurde, fand schließlich seine scharfe Formulierung durch Gregor VII., den Mönch Hildebrand aus der Schule Clunys. Durch ihn erhielt das Cluniazensertum den Einfluß in der Kirche.

Neben ihm stehen Stephan IX. und Viktor III., die Äbte von Montecassino. Da war es kein Wunder, wenn das Mönchtum in den

päpstlichen Reihen stand. In Deutschland so gut wie in Spanien, Frankreich oder Italien waren Klöster, die für die Freiheit der Kirche kämpften: Hirsau, Sahagun, St. Viktor in Marseille, Montecassino, das waren ebenso viele Kampfzentren. In den Reihen der Mönche fanden die Päpste ihre Legaten; aus ihnen gingen hervor: Gerald von Ostia, Odo von Châtillon, der spätere Urban II., Hugo von Lyon, Bernhard von St. Viktor, Desiderius von Montecassino, der nachmalige Viktor III., und Anselm von Lucca. Aus den Klöstern zogen die Prediger aus, die das Volk aufriefen zum Widerstand gegen Heinrich IV., zum Widerstand gegen die verheirateten Priester. Von hier aus gingen die Flugschriften ins Land, die für Freiheit der Kirche kämpften. Hier standen Hirsau und Schaffhausen in vorderster Linie. Man braucht nur zu erinnern an Markward von Korvei, Bernold von Konstanz, Ekkehard von Aura, den Chronisten von Ottobeuren und andere.

Abt Hugo von Cluny beteiligte sich eifrig im Dienste der kirchlichen Reform, nicht so sehr im kirchenpolitischen Streite. Hierin war er mehr der Mann des Vermittelns als der harten Strenge, wie sie Gregor VII. vertrat. Aber um so eifriger nahm er sich der innern religiösen Erneuerung an und wurde zu ihrem Sprecher. Auf dem Konzil von Reims 1049 begann Abt Hugo seine große kirchliche Tätigkeit mit einer berühmten Rede, die das Programm entwickelte[39]. Hier erschien er den Zeitgenossen als die „Mauer Israels". Die Canones der Synode waren zum großen Teil das, was er in seiner Rede gefordert hatte. Seitdem war Hugo die Seele der Kirchenreform; er war in steter Fühlung mit dem Papst und mit Heinrich III., dessen jungen Sohn Heinrich er aus der Taufe hob. Er ist nun kaiserlicher Gesandter und päpstlicher Legat. Er begleitete Hildebrand, den nachmaligen Gregor VII., auf seiner Legatenreise in Frankreich. Leo IX., Viktor III., Nikolaus II. und Stephan X. schätzten ihn gleich hoch und schenkten ihm volles Vertrauen. Er griff ein in die politischen Verhältnisse in Deutschland, wo er im Investiturstreit als Pate Heinrichs IV. eine Vermittlerrolle spielte, aber auch in England, in Spanien, in Italien und vor allem in Frankreich selbst. Es gab wohl kein Ereignis von Bedeutung, an dem der Abt von Cluny nicht irgendwie beteiligt war.

Doch bei all dieser politischen Tätigkeit war Abt Hugo auch eifrig besorgt um die Weiterbildung der Kongregation, und er

konnte zahlreiche Klöster in Südfrankreich, Spanien, Italien zur Reform und zum Verband führen, vor allem aber auch in England, wo viele Cluniazenserklöster entstanden, und auch im Süden von Deutschland[40]. An sich war das Bestreben von Cluny, die Klöster, die es begründete oder in die es die Reform einführte, auch unter seine Jurisdiktion zu bringen. Aber man ist hierbei nur allmählich vorgegangen. In zahlreichen Fällen sind die reformierten Klöster selber Zentren einer neuen Vereinigung geworden, wie Dijon, St. Vanne und andere. Aber in andern Fällen wurden die Klöster der vollen Jurisdiktion Clunys unterworfen und gehörten sie zum wirklichen Ordo Cluniacus. Hierbei sind zu unterscheiden die Klöster, die lediglich Priorate waren, die völlig der Autorität des Abtes von Cluny unterstellt wurden und in ihm allein ihren Abt besaßen. Die Gründung solcher Priorate wurde von Cluny aus sehr begünstigt. Denn diese Art von Abhängigkeit der Klöster stützte die Macht des Mutterklosters und seines Abtes, und in ihr sah man anderseits die Sicherung der Disziplin, da sie mit der Freiheit von jeder lokalen Gewalt dem Abt von Cluny alle Rechte verlieh, der Visitation und der Bestrafung.

Neben diesen völlig abhängigen Prioraten gab es auch Abteien, die zur Kongregation gehörten. Es waren dies ehemals selbständige Abteien, die aber von Cluny aus reformiert worden waren und deren Obere den Rang und Titel eines Abtes behielten, die aber auch jegliche Autorität dem Abt von Cluny hatten übergeben müssen und nur in seinem Namen und nach seiner Anweisung die Geschäfte führen konnten. Nur ganz wenige Abteien im Verband hatten eine größere Selbständigkeit. Das waren alte bedeutende Abteien wie Moissac, Vezelay, die auch an Cluny sich angeschlossen hatten und denen etwas mehr Rechte zustanden. Sie durften selber Priorate und Zellen unter ihre Leitung nehmen, aber der Abt von Cluny mußte zu der Wahl des Abtes seine Bestätigung geben.

So war Cluny langsam zur Kongregation geworden, ein großer Organismus mit zahlreichen abhängigen Prioraten und wenigen angeschlossenen Abteien. Cluny hatte die Herrschaft. Jeder Mönch war Mönch von Cluny; die einzelnen Häuser hatten nur das Recht der Novizenaufnahme, aber die Profeß wurde im Prinzip nur in Cluny und auf den Namen des Abtes von Cluny

abgelegt[41]. Auch die Mönche der mehr selbständigen Abteien, deren Äbte die Profeß entgegennehmen konnten, galten völlig als Mönche von Cluny, da diese Äbte nur in Stellvertretung des Abtes von Cluny handelten. Die einzelnen Priorate waren nichts anderes als gleichsam Zellen, Arbeitsstätten, Gotteshäuser, in die die einzelnen Mönche der großen Abtei Cluny verteilt waren, einer Abtei, die bei aller Größe doch die Zahl ihrer Mönche nicht fassen konnte. Die Prioren oder Titularäbte nahmen keine andere Stellung ein als die Dekane der Regel innerhalb des Einzelklosters. Daß bei einer solchen Verfassung vom Eigenleben des Einzelklosters keine Rede sein kann, liegt auf der Hand. Als Abt Hugo starb, da zählte Cluny ungefähr zweitausend abhängige oder angeschlossene Abteien, Priorate und Zellen. Die Gesamtleitung lag einzig in der Hand des Abtes von Cluny, und man begreift dessen Macht, daß er den Zeitgenossen erschien als „König von Cluny". Daß diese Verfassung einerseits geeignet war, um einen bestimmten Geist zu erhalten, solange bedeutsame Führer da waren, ist leicht ersichtlich. Daß aber dieser Zentralismus vieles erstickte, daß der Mechanismus Leben vortäuschen konnte, ist ebenso einleuchtend. Solange Cluny seine großen Äbte hatte, die selber allem Leben gaben, war es eine geistige und religiöse Macht. Im Augenblick, da Unfähige diesen Apparat übernahmen, mußte es regungslose Masse und Ohnmacht werden. Und in der Tat stehen nirgendwo in der Geschichte Macht und Ohnmacht so nahe beieinander wie bei Cluny. Schon der Nachfolger des Abtes Hugo, Abt Pontius, sollte den Zusammenbruch Clunys sehen.

Cluny war unter Abt Hugo ein Mittelpunkt der damaligen Welt. Alle Zeitgenossen sind einig in Bewunderung der Größe dieser Abtei. Päpste und Bischöfe, Kaiser und Fürsten, aber auch die Einsiedler von Camaldoli und Fonte Avellana neigten sich vor dieser einzigartigen Erscheinung, und selbst diejenigen, die nicht die Ideen von Cluny teilten, sie müssen seine Größe anerkennen. Petrus Damiani, der weit entfernt war von der Frömmigkeit und dem eigenartigen Geiste Clunys, hat von diesem Kloster nach seinem Besuch geschrieben: „Ihr habt mich sicher in die Heimat zurückgebracht, aber unlöslich bin ich mit euch in Liebe verbunden. Dem Leibe nach konnte ich von euch scheiden, aber mein Herz kam nicht von euch los. So sehr hält

mich gefangen die Liebe zu eurem verehrungswürdigen Wandel, so sehr kettet mich an euch euer engelgleiches Leben, so sehr verknüpft mich mit euch das Band aufrichtiger Liebe, daß ich leichter mich selbst vergessen, als die Erinnerung an euch aus meinem Herzen reißen könnte. Ich schaute bei euch das Paradies, durchströmt vom Strome der vier Evangelien, überreich an Bächen geistiger Tugenden; ich schaute den Garten der Lust voll Rosen und Lilien, voll süßen Duftes.... Was ist Cluny anders als ein vollstehendes Ackerfeld, auf dem als reiche himmlische Saat so viele in Liebe lebende Mönche zusammenstehen!“ [42] Und daneben das Zeugnis Gregors VII. selber in seiner Rede auf der römischen Synode von 1080: „Ihr wißt, meine Mitbrüder im Priestertum, ihr alle, die ihr diese heilige Versammlung bildet, daß unter all den vornehmen Klöstern, die jenseits der Alpen zu Ehren des allmächtigen Gottes und der seligen Apostel Petrus und Paulus gegründet sind, eines ist, das in besonderer Weise Eigentum des hl. Petrus ist, das der römischen Kirche durch ein besonderes Rechtsverhältnis zugehört: das Kloster Cluny. Seit seiner Gründung hat es sich in einzigartiger Weise der Verherrlichung und Verteidigung des Apostolischen Stuhles gewidmet, und durch die Gnade und Güte Gottes ist es unter heiligen Äbten zu einer solchen Größe, zu einer solchen Heiligkeit gelangt, daß es alle Klöster jenseits der Alpen im Eifer für den Dienst Gottes übertrifft. Keines kommt ihm gleich, soweit ich urteilen kann, obwohl es zahlreiche Klöster gibt, die es an Alter übertreffen. Denn in Cluny hat es keinen einzigen Abt gegeben, der nicht heilig gewesen wäre. Die Mönche und Äbte von Cluny haben nicht ihre heilige Mutter, die Kirche, betrogen, sie haben nie ihr Knie gebeugt vor Baal und den Götzen des Jeroboam.... Sie haben sich niemals gebeugt unter die Herrschaft der Fürsten dieser Welt, sie sind die mutigen und ergebenen Verteidiger des hl. Petrus und seiner Kirche geblieben.“ [43]

Ähnliche Verherrlichungen ließen sich aus zahlreichen Schriften der Zeit beibringen, sie fehlen kaum in einem Werke dieser Epoche. Cluny überstrahlte Montecassino und jede andere Abtei von Ruf. Auch alle Kulturtätigkeit der deutschen Abteien vermochte in keiner Weise etwas an dieser Stellung Clunys zu ändern. Alles schaute mit Stolz und Ehrfurcht nach dem burgundischen Kloster. Daß Cluny diese Höhe erstieg, verdankte es seinen Äbten, und

es hatte ja das einzigartige Geschick, in zwei Jahrhunderten nur sechs Äbte zu besitzen. In langer Regierungszeit von vierzig und sechzig Jahren führte diese erlauchte Reihe heiliger Äbte das Kloster in sicherer Führung aufwärts. Es bildete sich so eine feste, unwandelbare Tradition.

Das Leben in Cluny war vor allem ein Leben des Gebets. Cluny war im wahren Sinne des Wortes ein Haus Gottes. Die Kirche, der Chor war der reguläre Aufenthaltsort des Mönches. Chordienst war seine erste und ausschließliche Beschäftigung. In Vermehrung des Chorgebets ist man im Laufe der Zeit immer weiter gegangen, so daß zur Zeit des Abtes Hugo in der Sommerzeit kaum eine halbe Stunde vom Chordienst frei war, in der die Brüder sich im Klaustrum ergehen konnten[44]; und Petrus Damiani meinte, es bliebe auf diese Weise den Mönchen auch keine Zeit zur Sünde, es sei denn, daß sie in Gedanken sündigten[45]. Die Psalmenzahl war wesentlich erhöht. Zur Matutin und Vesper kamen stets noch vier Psalmen, zur Komplet zwei, nach allen Horen der 69. und 141. Psalm für die Verstorbenen und der 50. für die Äbte von Cluny. An die Laudes schlossen sich achtzehn Versikel und an Ferialtagen der 50. Psalm, zur Prim kam das Symbolum, Confiteor und einunddreißig Versikel[46]. In der Fastenzeit kamen noch besondere Gebete hinzu. So wurden täglich vor der Matutin die Psalmen 119—150 gebetet. Nach der Matutin, an die sich die üblichen vier Psalmen schlossen, war Prozession zur Muttergotteskirche. Unterwegs sang man die Psalmen 84 und 86. In der Muttergotteskirche wurden die Laudes von allen Heiligen und die des Totenoffiziums gesungen. Daran schlossen sich die fünfzehn Gradualpsalmen, das Vaterunser, einige Orationen, die Psalmen 89 und 22. War aber ein Mitbruder gestorben und man beging den dreißigsten Tag seines Todes, so betete man statt der letzten zwei Psalmen sieben. Nach Laudes und Vesper wurden noch zwei Psalmen gebetet, wobei die Mönche ausgestreckt auf dem Boden lagen, nach der Prim die sieben Bußpsalmen. Auch nach der Vesper fand eine Prozession in die Marienkirche statt, wo nun die Vesper von allen Heiligen und den Verstorbenen gebetet wurde[47]. An die Laudes schlossen sich außerdem noch die Kommemorationen der Heiligen, die in Cluny besonders verehrt wurden, und zwar: des Kreuzes, der Engel, des Johannes Baptista, des Petrus und Paulus, aller Apostel,

Martinus, Benedikt, der Äbte Odo, Majolus, Odilo und der Bekenner[48]. Dem Kyrie der Horen fügte man die Anrufung von dreiundsiebzig Heiligen bei, die in Zeiten der Not noch vermehrt wurden.

Das Benehmen im Chor war genau geregelt durch ein reiches Zeremoniell, und jedes Fest hatte seine eigene Feier, seinen eigenen Kirchenschmuck durch Teppiche, Kerzen und Leuchter. Daß die langen nächtlichen Offizien die Mönche ermüdeten, zeigt eine eigenartige Bestimmung: Während der Vigilien geht einer mit einer brennenden Laterne durch den Chor der Brüder. Findet er einen, den er schlafend glaubt, so leuchtet er ihm ins Gesicht. Hat er sich getäuscht, so verneigt er sich tief vor ihm und macht weiter die Runde. War der Bruder aber wirklich am Schlafen, so stellt er die Laterne vor ihn, weckt ihn, und jetzt muß der Schläfer die Laterne übernehmen; er muß nun zuerst einmal durch den ganzen Chor mit der Laterne gehen, damit ihn alle sehen, und dann darf er die Suche nach einem Schläfer beginnen. Aber erst, wenn er einen findet, der nicht wach wird, nachdem er ihm dreimal die Laterne vor das Gesicht gehalten hat, darf er ihn wecken und kann nun diesem die Laterne übergeben[49].

Die Sorge für die würdige Feier des Chordienstes hatten zwei Offizialen: der Präzentor oder Armarius und der Apokrisiar. Der erste war Kantor und Bibliothekar, er hatte nach dem Abte die größten Rechte im Chore; der zweite war Sakristan[50]. Täglich fanden zwei Meßfeiern statt, die Tagesmesse und eine Messe für die Verstorbenen. Am Sonntag kommunizierten alle, an den Wochentagen abwechselnd die einzelnen Chorseiten[51]. Die Kommunion wurde unter beiden Gestalten empfangen in der Weise, daß der Priester die Hostie in das heilige Blut tauchte und es so den einzelnen reichte. Die höchste Verehrung wurde der heiligen Eucharistie erwiesen. Schon die Bereitung der Hostien war ein religiöser Akt. Der Weizen mußte Korn für Korn ausgelesen werden, und zwar durch Mönche, ein zuverlässiger Bruder trug dann die Körner in einem nur für diesen Zweck bestimmten Sack in die Mühle. Dort wusch er die Mühlsteine sorgfältig ab, zog hierauf Albe und Amikt an und besorgte das Mahlen. Er brachte das Mehl dann zum Apokrisiar. Dieser übernahm nun das Backen, und zwar hatte er es selbst zu besorgen, wenn er Priester oder Diakon war; im andern Falle bestellte er einen Vertreter. Er nahm zu der

Arbeit noch zwei Priester oder Diakone und einen Konversen. Sie beteten zuerst vor dem Altar des hl. Benedikt Laudes, Prim und die sieben Bußpsalmen, wuschen Hände und Gesicht, kämmten sich, zogen Albe und Amikt an und begannen dann die Arbeit. Bei Tisch erhielten sie etwas Besonderes für ihre Anstrengung[52].
Cluny bildete, wie viele mittelalterliche Klöster, seinen Nachwuchs zum großen Teile selber heran. Bei der Größe des Klosters nahmen die Vorschriften über die Erziehung der Knaben auch einen breiten Raum in den Usancen ein. Die Knaben standen unter der ständigen Aufsicht zweier Magister. Sie nahmen am Chorgebet, auch an den nächtlichen Vigilien teil und hatten dort auch schon ihre Dienste. Wer einen Fehler beim Singen oder Lesen beging oder einschlief, wurde sofort im Chore vom Prior oder Magister mit der Rute bestraft: er mußte dazu das Obergewand ablegen, die Rute stand im Chore stets bereit. Ihre besondere Aufgabe war die Führung des Memoriale, d. h. sie mußten den dreißigsten Tag nach dem Tode eines Bruders, das Jahrgedächtnis und andere Tage sich merken und dem Custos früh genug melden. Im Refektorium aßen sie stehend, und zwar je einer einem älteren Mönche gegenüber. Die Rute spielte bei ihnen wie in der gesamten Erziehungstätigkeit des Mittelalters eine große Rolle; aber Ulrich, der das Leben in Cluny genau kannte, meint: „Ein Königssohn wird im Palast nicht besser und mit größerer Sorgfalt erzogen als ein Knabe in Cluny.“[53]
Die Kleidung des Cluniazensermönchs war charakteristisch und unterschied sich von der in Deutschland und Italien üblichen Tracht. Jeder Mönch hatte zwei Tuniken, zwei Kukullen, zwei Hemden, zwei Beinkleider, zwei Paar Schnürschuhe, ein Paar Winter- und ein Paar Sommerpantoffeln, fünf Paar Strümpfe, dazu für den Winter zwei Paar hohe Stiefel, drei Pelze oder ein pelzgefüttertes Gewand und eine Pelzmütze. Außerdem besaß jeder ausreichendes Bettzeug und einige kleinere Utensilien für den täglichen Gebrauch. Jedes Jahr erhielt jeder eine neue Tunika und eine neue Kukulle, und alle zwei Jahre an St. Michael einen neuen Pelz[54].
Für die Küche war in Cluny gut gesorgt. Das Essen war reichlich und konnte in späterer Zeit als luxuriös gelten. Die Hauptnahrung bildeten Bohnen, Eier, Fische und Käse. Sehr ausgebildet war das klösterliche Beamtenwesen. Nach dem Abt kam der

Großprior, sein Stellvertreter, und der eigentliche Klosterprior, der Wächter der Disziplin. Dazu kam dann der Apokrisiar (Sakristan), der Präzentor (Bibliothekar und Kantor), die Vorsteher der Meierhöfe, der Kämmerer, der für die Kleidung zu sorgen hatte, der Eleemosynar, der die Armenfürsorge leitete, der Gastmeister, der Stallmeister. Die Handarbeit war fast völlig verschwunden. Ihre Stelle nahm die Feier des Chorgebets ein. Es war nur noch eine Erinnerung an die alte Sitte der Handarbeit, wenn in Cluny die Mönche zuweilen Bohnen auslasen oder etwas Unkraut im Garten ausrissen[55]. Die wirkliche Arbeit besorgten die Diener und Pächter. Die Abtei stellte einen Fürstenhof dar: reich war ihr Besitz, reich ihr Zeremoniell, ausgedehnt ihr Wohltun, grandios ihre Repräsentation, ein Stück Welt in der Kirche.

Die Bedeutung Clunys kam vor allem dem benediktinischen Mönchtum zugute. Cluny hatte eine Erweckung des Geistes der Aszese, der Weltflucht, des Gebets in dem gesamten benediktinischen Mönchtum herbeigeführt. Von Süditalien bis England, von Spanien bis nach Polen reichte hierin sein Einfluß. Kloster um Kloster war zu seiner Bestimmung zurückgekehrt, und überall wetteiferte man, wieder voll, ganz und ganz Mönch zu sein. Alles schaute nach Cluny, um hier zu lernen. Und so gibt es keine Zeit mehr der benediktinischen Geschichte, die so viele Heilige zählte, die soviel heiliges Leben schaute, als die Zeit von Cluny. Es verschlug hierbei wenig, wenn in einigen deutschen Abteien alter Observanz sich der Widerstand regte und wenn man über die Beter von Cluny spottete, im Gesamtmönchtum gab es für die Abtei nur Bewunderung und Nachahmung. Der Einfluß Clunys zeigte sich vor allem in der Annahme seiner Gewohnheiten. Und so hat Cluny wie kein Abt und kein Kloster zuvor das Gefühl der Zusammengehörigkeit und damit auch das Bewußtsein der Macht innerhalb des benediktinischen Mönchtums gestärkt. Was die einheitliche Observanz bedeutete, hatte schon Benedikt von Aniane gelehrt, und als Erben seiner Überlieferung haben die Äbte von Cluny treu und fest für eine einheitliche Observanz auch in den kleinsten Dingen gearbeitet. Schon unter Abt Berno in Baume hieß ja das Schlagwort: Consuetudo. Bereits unter Abt Odo sind in Cluny zum ersten Male gegen 930 die Bräuche aufgezeichnet worden[56]. Sie zeigen schon die Tendenz: genaue Regelung des liturgischen Betens und Ordnung des täglichen Lebens. Die Zeit

arbeitete dann langsam an der Weitergestaltung. Unter Abt Odilo zeichnete sie der Kamaldulensermönch Johannes für das Kloster St. Salvator in Apulien auf, von wo aus sie dann nach Farfa gelangten. Zur Zeit des Abtes Hugo erfolgte eine neue Fixierung durch die Mönche Bernhard und Ulrich von Cluny, der sie nach Hirsau übersandte. Nach allen Seiten mittelbar und unmittelbar gelangten dann die Bräuche in fast alle bekannten Klöster des Abendlands, je nach den örtlichen Bedürfnissen geändert. Aber überall war die Quelle Cluny, die all diese verschiedenen Ströme speiste. Wuchs so unter dem Einfluß Clunys das innere religiöse Leben der Klöster, so ist seinem Einfluß auch zuzuschreiben der große äußere Aufschwung, den das Benediktinertum nahm. Von 900 bis 1100 folgt Gründung um Gründung, teils sind es völlige Neugründungen, teils Restaurationen verfallener Klöster, teils Umwandlungen von Stiften in Klöster. Alle Schichten der damaligen Gesellschaft sind an dieser Ausbreitung beteiligt: Päpste, Kaiser, Könige, Bischöfe, Fürsten und kleine Grafen. Es hat keinen monastischen Frühling mehr gegeben, der solche Blüten trieb. Und wie die Zahl der Klöster wuchs, so wuchs ihr Besitz, allen voran der Besitz Clunys selber, dem Könige Zins zahlten. Das Ansehen des Mönchtums als religiöse Macht war so unbestritten, daß die Schenkung an ein Kloster als verdienstvolles Werk vor andern Schenkungen den Vorzug hatte. Man muß nur die mittelalterlichen Klosterchroniken lesen, die fast Schenkungsbücher darstellen. Unter den Schenkenden ist nicht an letzter Stelle das Papsttum selber mit Verleihung von Schutzbriefen, Privilegien, Exemtionen und vor allem den Pontifikalien. Der Abt ist nicht bloß Grundherr, Lehensträger, er ist Prälat der Kirche. Und von Cluny aus nimmt der Strom dieser Ehrung seinen Weg in das übrige benediktinische Mönchtum.

Wenn so zunächst das Mönchtum vor allem durch die Tätigkeit Clunys bereichert wurde, so hat Cluny aber auch der Gesamtkirche seine Dienste geliehen. Cluny hat die großen Träger der kirchlichen Reform ausgebildet, hat der Kirche die großen Päpste, vor allem Gregor VII. und Urban II., die Bischöfe, die Legaten, die Schriftsteller und Theologen geschenkt. Im Schatten von Cluny ist die Kirchenreform entstanden, von hier aus die Erneuerung der abendländischen Christenheit ausgegangen. Wenn das 11. Jahrhundert ein religiöses Zeitalter war, dann ist das

zum großen Teil Cluny zu danken: Reinheit der Kirche, Freiheit der Kirche, Kreuzzug, all das sind Ideen, die von Cluny ausgegangen sind oder doch dort die Kraft sich holten. Und welche Erfolge hatte die kirchliche Reformtätigkeit Clunys zu verzeichnen? Man braucht nur zu erinnern an das gemeinsame geistliche Leben der Geistlichen, an die Entstehung der Orden von Camaldoli und Vallis Umbrosa, an die zahlreichen Laiengenossenschaften, die sich den Klöstern anschlossen. Wahrlich, Papst Paschalis II. konnte mit Recht Cluny „das leuchtende Feuer, das die Welt erleuchtet", nennen. Und neben der Bedeutung Clunys für das Mönchtum und die Kirche steht seine Bedeutung für die Kultur. Gewiß, die Abtei selbst bleibt hier an Tätigkeit weit zurück hinter den deutschen Abteien. Im Kloster Cluny war keine Zeit für die Wissenschaft. Die strenge Konzentration aller Kräfte auf das liturgische Beten ließ auch keinen Sinn für Wissenschaft im Hause aufkommen. Aber auch Cluny hat seine Verdienste um die Wissenschaft. Alle seine Äbte von Odilo bis Hugo waren hochgebildet, Freunde der Bibliothek, und mehrere betätigten sich literarisch. In Cluny schrieb Radulfus Glaber seine Chronik und das Leben des Abtes Wilhelm von Dijon. In St. Bénigne entstand die Chronik des Klosters, ein Werk gleich wichtig für St. Bénigne und die Umgebung. Odo, Majolus, Odilo erhielten von Cluniazensermönchen Biographien. Gewiß ist das Interesse mehr aszetisch gerichtet und die Produktion nicht sehr groß, aber von einer wirklichen Vernachlässigung des Studiums kann nicht gesprochen werden. Freilich hat Cluny auch nicht die Tradition, wie sie in den angelsächsischen und deutschen Klöstern bestand, gewahrt.

Doch mittelbar hat Cluny auch der Wissenschaft große Dienste geleistet. Denn gerade durch die Erneuerung des altmonastischen Geistes, die es in den deutschen, englischen, italienischen und französischen Klöstern herbeiführte, und zwar in Klöstern, die ihre Selbständigkeit bewahrten, rief es dort auch das geistige Leben wach und die alte Tradition dieser Abteien. Die Zentren des damaligen gelehrten Lebens sind zum großen Teile gerade Klöster, die der burgundischen Abtei ihre Neubelebung oder Gründung verdankten: Fleury, St. Bénigne von Dijon, Bec, Fécamp, Stablo, Gembloux, St. Emmeram, Hirsau, Siegburg, Tegernsee, Hersfeld usw.

Und in einer Hinsicht hat auch Cluny selbst direkt die Kultur gefördert, und das war auf dem Gebiet der Baukunst. Hier knüpfte man an das Erbe Benedikts von Aniane an, und hier lag ja auch ein lebensnotwendiges Interesse von Cluny: die Kirche für die Liturgiefeier auszugestalten. Die große Abteikirche von Cluny, die unter Abt Hugo begonnen wurde und die Papst Gelasius II. selber einweihte, hatte nicht ihresgleichen diesseits der Alpen. Der Kirchenbau gehörte mit zur benediktinischen Tätigkeit. Und man weiß, wie alle großen Reformer der Zeit ebenso hervorragende Baumeister waren, allen voran Poppo von Stablo und Wilhelm von Hirsau. Die Bauten von Stablo, Limburg a. d. Hardt, Hersfeld waren Zeugen dieses Kunstgeistes von Cluny, und Maria Laach mit seiner edlen romanischen Basilika ist bis heute ein Dokument des Geistes von Cluny. In engster Beziehung zur Baukunst stand die Malerei als Ausschmückung des Gotteshauses und die Kleinkunst in Anfertigung von Kelchen, Leuchtern, Kreuzen, Buchdeckeln, Paramenten, Teppichen. Hier war nichts kostbar genug, hierzu wurde alles Gold und jeglicher Schmuck verwandt, und wenn irgendwo der Reichtum dieser Klöster sich ein äußeres Zeichen schuf, dann war es in den Geräten, die zum Gottesdienst gehörten.

Wie unter Abt Hugo die Kongregation von Cluny weitere Fortschritte machte und neue Klöster in ihren Reformkreis einschloß, so bildeten sich unter ihm auch in Frankreich neue Zentren der monastischen Bewegung, die für ihren Kreis ein kleines Cluny wurden. Da war es für die Normandie das kleine Kloster Bec, dessen bis dahin ungenannter und unbekannter Name jetzt von einem leuchtenden Glanz umstrahlt wurde. Das Kloster war im Jahre 1034 von Abt Herluin gegründet worden, und es befand sich noch in den ersten ärmsten Anfängen, als hier 1042 ein berühmter Lehrer, Lanfranc, um Aufnahme bat[57].

Lanfranc entstammte einer vornehmen Familie in Pavia und eignete sich eine vorzügliche Bildung an. Er ging dann nach Frankreich und ließ sich als Lehrer in Avranches nieder. Eines Tages wurde er auf dem Wege nach Rouen von Räubern überfallen und ausgeplündert. Sie schleppten ihn ins Gebüsch und ließen ihn gefesselt liegen. In seiner Not gelobte Lanfranc, wenn er aus dieser Lage gerettet werde, wolle er in ein Kloster gehen. Auf seine Hilferufe kamen Wanderer herbei und befreiten ihn.

Lanfranc fragte sie nach dem nächsten ärmsten Kloster, und man wies ihn nach dem kürzlich gegründeten Kloster Bec. Wenn Lanfranc ein armes Kloster gesucht hatte, so fand er dies wirklich in Bec. Er traf den Abt Herluin eben beim Bauen eines Backofens, wie er selber die Steine fügte[58]. Der junge Lehrer bat um Aufnahme, und Abt Herluin gewährte sie ihm gern. In aller Demut und Unterwürfigkeit begann Lanfranc das monastische Leben, und man merkte ihm nicht an, daß er eine Schule geleitet hatte. Es kam vor, daß er beim Tischlesen vom Prior, der keine literarische Bildung besaß, korrigiert wurde und statt der Betonung docére angewiesen wurde, dócere zu sprechen[59]. Drei Jahre lang lebte so Lanfranc hier in stiller Verborgenheit und machte alle Arbeiten wie ein Ungebildeter mit. Aber die Unbildung, die in Bec herrschte, wurde ihm doch allmählich unerträglich, und er dachte daran, das Kloster heimlich zu verlassen. Abt Herluin merkte aber seine Absicht und bat ihn inständig, zu bleiben. Lanfranc entschloß sich denn auch zum Bleiben und wurde als Prior eingesetzt. Als solcher begann er einen Neubau des Klosters und nahm auch seine Lehrtätigkeit für auswärtige Schüler auf, so daß dadurch das Kloster Einkünfte erhielt. Unter Lanfrancs Leitung stieg das Ansehen der Schule von Bec außerordentlich. Sie wurde zur bedeutendsten Schule der Normandie. Zahlreiche Gelehrte und Bischöfe gingen aus ihr hervor. Hier erhielten ihre Ausbildung: Papst Alexander II., die Erzbischöfe Anselm und Theobald von Canterbury, die Bischöfe Guitmund von Aversa, Wilhelm von Rouen, Ivo von Chartres, Ernst, Gundulf und Arnulf von Rochester, der Abt Gilbert Crispin von Westminster[60]. Aber Bec war auch ebenso wichtig als reguläres Kloster, und es trug seinen Geist und seine Tradition auch in andere Abteien. Nach und nach schlossen sich ihm achtzehn Klöster an. Von Herzog Wilhelm von der Normandie wurde der Prior Lanfranc dann zum Lohne für seine Vermittlertätigkeit in seiner Eheangelegenheit zum Abte von Caën ernannt. Als Herzog Wilhelm England eroberte, berief er Lanfranc als Erzbischof nach Canterbury. Nun begann unter ihm in England eine Neuorganisation des Mönchtums, die in vielem der unter Ethelwold und Dunstan gleicht. Denn als er nach England kam, lag das Klosterwesen sehr danieder, und vielerorts waren die Klöster in Kanonikate umgewandelt.

In der gleichen Weise wie auf dem Festland sah auch Lanfranc die Sicherung einer Reform in der einheitlichen Tradition des Klosters. So schuf er für England eine Consuetudo[61]. Er nahm hierbei die Bräuche anderer Klöster als Muster und stellte daraus eine neue Ordnung zusammen. Eine völlige Uniformierung hielt er für überflüssig und auch unmöglich. Wenn man einheitlich sei in Glauben, Verachtung der Welt, Liebe, Demut, Gehorsam, Bekenntnis der Sünden, Gebet und Schweigen, genüge es. Denn wo das beobachtet werde, da sei die wahre Regel Benedikts und echtes Mönchtum[62]. Lanfranc starb 1089. Auf dem erzbischöflichen Stuhle von Canterbury folgte ihm, wie schon vorher als Prior in Bec, sein Schüler, der hl. Anselm[63] († 1109), die Zierde des benediktinischen Mönchtums im 11. Jahrhundert, gleich groß als Mönch, Kirchenfürst und Theologe. Auch er war eifrig tätig für die Verbreitung der monastischen Disziplin in England wie auf dem Festland. Seine geist- und gemütvollen Schriften sind das feinste Erzeugnis des damaligen Benediktinertums.

Gleichzeitig begann eine Reform im Süden, die von Chaise-Dieu. Ihr Gründer ist der sel. Robert von Chaise-Dieu oder auch von Aurillac genannt († 1067)[64]. Er stammte aus der Auvergne und gehört der gleichen Familie an wie der sel. Gerald von Aurillac. Er wurde Kanoniker an der Kirche des hl. Julian in Brioude. Sein Plan, im Kloster Cluny als Mönch einzutreten, wurde von den Seinen vereitelt. Robert verließ aber doch St. Julian und begann in der Einsamkeit nahe einer kleinen Kirche mit zwei Gefährten das monastische Leben. Sie begannen die umliegende Wüstenei urbar zu machen, langsam mehrte sich die Zahl der Gefährten, und die kleine Klause wurde zu einem großen Gotteshaus: Casa Dei; 1052 war der Neubau vollendet. Schon unter Robert betrug die Zahl der Mönche gegen dreihundert, und der eifrigen Tätigkeit des Abtes verdankten fünfzig Kirchen und Kapellen ihre Wiederherstellung. Acht Klöster schlossen sich an Chaise-Dieu an und bildeten mit ihm eine Gemeinschaft. Die Mönche widmeten sich, dem Beispiel Roberts folgend, auch der Seelsorge, und der Biograph muß seinen Heiligen in Schutz nehmen, daß er die alte Sitte verlassen und das aktive Leben gegen das kontemplative eingetauscht habe[65].

Wenig später entstand in Aquitanien ein gleich bedeutsames

Zentrum im Kloster Sauve-Majeur. Hier war der Begründer der hl. Gerard oder Geraldus[66]. Er stammte aus der Gegend von Corbie und war von seinen Eltern früh diesem Kloster übergeben worden. Unter Abt Fulco (1048—1097) erhielt er dort das Amt des Prokurators und hatte somit die Sorge für die äußern Angelegenheiten des Klosters. Da er von einem schweren Kopfleiden befallen wurde, suchte er Heilung auf einer längeren Wallfahrt, die ihn nach Rom und Montecassino führte. Nach seiner Heimkehr wurde er zum Abte von St. Vinzenz bei Laon gewählt. Da ihm jedoch dort die Einführung einer strengeren Lebensweise nicht gelang, legte er sein Amt nieder und begann mit einigen Gleichgesinnten eine Pilgerfahrt, um einen geeigneten Ort für eine Klostergründung zu suchen. Graf Guido (Wilhelm VII.) von Poitiers gab ihm ein Stück Land in seinem Waldgebiet bei Bordeaux, Sauve-Majeur. Mit acht Gefährten begann hier Gerard in der Wildnis das klösterliche Leben im Jahre 1077. Das strenge Leben in Sauve-Majeur zog zahlreiche Jünger an, und das Mutterkloster konnte auch noch andere Gründungen vornehmen. Als Gerard 1097 starb, erfreute sich die junge Gemeinschaft schon eines anerkannten Rufes, und vier Klöster bildeten damals die Vereinigung[67]. Die Folgezeit brachte eine weitere Verbreitung, bis nach Spanien und England hin.

Auch Italien erlebte unter Abt Hugo von Cluny eine große benediktinische Bewegung, die von dem Kloster Cluse im Apennin ausging. Träger der Erneuerung war hier Abt Benedikt II. (1066 bis 1091)[68]. Benedikt stammte aus Toulouse und war als Knabe dem Kloster des hl. Hilarius in Carcassonne übergeben worden. Da ihm die Disziplin seines Klosters nicht gefiel, verließ er Frankreich und fand Aufnahme in der Abtei des hl. Michael zu Cluse, wo er zum Abt erwählt wurde. Als Abt war Benedikt nun bestrebt, im Kloster die Beobachtung der Regel dem Wortlaut entsprechend durchzuführen. Er verwarf alle Neuerungen. Er lehnte alle andern Bräuche und Gewohnheiten ab und erklärte, bei der Weihe sei ihm die Regel übergeben worden, nicht aber die Gewohnheiten[69]. Und da er in seiner Seelennot sich quälte, welches der rechte Sinn der Regel sei, erschien ihm der hl. Benedikt und sagte ihm, in Zweifelsfällen solle er stets die Kollationen und Institutionen des Johannes Kassian um Rat fragen[70]. Da die Mönche der Mehrzahl nach nicht zu einer Änderung zu be-

wegen waren, so entließ er alle Widerspenstigen auf die Besitzungen des Klosters und sammelte Novizen, die er nun in der neuen Observanz unterrichtete. Benedikt selbst gab sich den strengsten Abtötungen hin, erbaute ein neues Kloster und nahm als Abt an der schwersten Arbeit teil. Aber er wandte auch große Sorgfalt dem liturgischen Gotteslobe zu und, selber ein tüchtiger Sänger, bildete er in seinem Kloster eine Sangesschule heran[71].
Im Investiturstreit stand Abt Benedikt treu auf der kirchlichen Seite und hatte dafür mancherlei zu leiden von König Heinrich IV. und simonistischen Nachbarbischöfen. Als er 1091 starb, war sein und seines Klosters Ansehen durch ganz Italien hin verbreitet, und bis 1216 waren gegen 145 Klöster, darunter natürlich viele kleine Zellen, mit Cluse vereinigt.
Waren auch nicht alle lokalen Bewegungen direkt unter dem Einfluß Clunys entstanden, so waren sie doch ohne Zweifel eine Folge der gewaltigen religiösen Erneuerung, die das burgundische Kloster in der ganzen abendländischen Christenheit hervorgerufen hatte. Die Welt wurde mehr und mehr klösterlich. Eine geradezu unbegreifliche Ausbreitung der Benediktinerklöster setzt ein. In Deutschland entstanden von 1000 bis 1100 nicht weniger als 75 Abteien, in den zehn Jahren von 1090 bis 1100 waren es gar 18 Neugründungen. Ähnlich lagen die Verhältnisse in Frankreich, Italien, England und Spanien. Das benediktinische Mönchtum war die beherrschende Macht der Zeit auf dem Gebiet der kirchlichen Politik ebenso wie auf dem der Kultur und Aszese. Keine Zeit der benediktinischen Geschichte ist so reich an großen Gestalten und vor allem hat keine so intensiv alle Zweige des menschlichen Wissens gepflegt. Als Theologen glänzten damals: Durandus von Troarn in der Normandie († 1088), Lanfranc († 1089), Guitmund von Aversa († vor 1095), der hl. Anselm († 1109), Alger von Lüttich († 1131), Rupert von Deutz († 1135). Als Exegeten waren berühmt: Wiliram von Ebersberg († 1085), Odo von Cambrai († 1113), Bruno von Segni († 1123). Vor allem aber erfreute sich die Geschichtschreibung eifriger Pflege. Hier sind zu nennen: Heriger von Laubach, Arnold von St. Emmeram, Bernold von Konstanz († 1100), Radulf Glaber von Cluny, Wipo von Feuchtwangen, Widrich von St. Aper in Toul, Berno von Reichenau († 1048), Hermann der Lahme von dort († 1054), Ekkehard IV. von St. Gallen († 1069), Amatus von Montecassino,

Othloh von St. Emmeram († 1070), Drogo von St. Winnoc in Flandern († 1070), Lambert von Hersfeld († 1088), Ekkehard von Aura († 1130), Thiofrid von Echternach († 1110), Gregor von Catino in Farfa, Hugo von Fleury, Sigebert von Gembloux, Leo Marsicanus von Ostia († 1115), Florentius Bavo von Worcester († 1118), Wibert von Nogent († 1124), Eadmer von Canterbury († 1124), Arnulf von Beauvais († 1124).

Unter diesen waren Männer von hervorragender Begabung und hohem schriftstellerischen Können. Ihnen verdanken wir die Kenntnis der mittelalterlichen Welt, nicht bloß der äußern Geschehnisse, sondern auch ihres Denkens und Fühlens. Selbstbiographien wie die des Wibert von Nogent und Othloh von St. Emmeram sind bedeutende Leistungen und stehen einzig da in der mittelalterlichen Literatur. Die Schulen blühten vor allem in St. Maximin, Weißenburg, St. Emmeram, Hersfeld, Hirsau, Fleury und Bec. Mit den Schulen erfreuten sich der eifrigsten Förderung die Bibliotheken, und selbst arme Klöster, wie Maria Laach im 12. Jahrhundert, setzten ihren Stolz darein, eine reiche Bibliothek zu gewinnen.

Viertes Kapitel

Der Orden von Cîteaux

Die Gegnerschaft Clunys. Die neuen Orden auf Grundlage der Benediktinerregel mit dem Eremitenideal. Robert von Arbrissel, Vitalis von Savigny und ihre Gefährten. Der Niedergang Clunys, seine Ursachen. Abt Pontius von Cluny. Die Anfänge von Cîteaux. Der hl. Robert. Der hl. Bernhard. Das neue monastische Ideal. Auseinandersetzung mit dem Cluniazensertum. Einfluß von Cîteaux auf die Benediktiner. Die Chorherren und ihr Ideal.

Das alte benediktinische Mönchtum, wie es sich in der eigenartigen cluniazensischen Form ausgebildet hatte, bedeutete um das Jahr 1100 die große beherrschende Macht im kirchlichen Leben. Verwurzelt mit den Einrichtungen des staatlichen und kirchlichen Lebens der Zeit, ja zum großen Teil in seiner Eigenheit durch sie beeinflußt und gebildet, war es ein Stück Welt im guten Sinne des Wortes geworden. Ohne Zweifel stellte es neben dem Papsttum den stärksten Faktor in der geschichtlichen Bewegung dar. Es ist bezeichnend, was über eine römische Synode vom Jahre 1123 berichtet wird. Anläßlich der Weihe des Abtes Oderisius II. von Montecassino durch Papst Kalixt II. kam es hier

zu heftigen Auseinandersetzungen zwischen den Bischöfen und Mönchen. In leidenschaftlicher Weise erhob der Episkopat hier Protest gegen die wachsende Macht des Mönchtums: „Die Kanoniker gelten nichts, der Priesterstand ist gesunken, die Mönche besitzen alles, sie haben die Zehnten, die Gaben der Gläubigen, das Land, jetzt streben sie auch nach den bischöflichen Rechten; es bleibt uns Bischöfen schließlich nichts anderes mehr übrig, als Stab und Ring niederzulegen und den Mönchen zu dienen.“ [1]

Aber es war nicht bloß der Episkopat, der mit der Entwicklung unzufrieden war. Im Schoße des Mönchtums begann auch eine Reaktion gegen das bestehende, von der Zeit so stark beeinflußte Klosterwesen. Wiederum war es Frankreich, die Heimat Benedikts von Aniane, wo sich zuerst die neue Richtung regte. Cluny galt auch in diesen Kreisen noch als Leuchte. Aber man ging doch einen eigenen Weg, und die Mönche der nichtcluniazensischen Richtung erschienen den Zeitgenossen als die „moderni“. Sie proklamierten ihren Widerspruch gegen das alte Mönchtum nicht laut, aber sie lebten anders: im Gegensatz zu den Überlieferungen, der Lebensweise, die sich mehr oder weniger an die Zeitbedürfnisse und den Zeitgeschmack angepaßt hatte, wollten sie die Beobachtung der Regel in allen Punkten; vor allem lehnten sie die Zehnten und die übrigen kirchlichen Einkünfte ab und lebten von ihrer Hände Arbeit. Sie bauten ihre Klöster oder besser ihre Siedelungen in abgelegener, unwirtlicher Gegend, zumeist aus Holz, gingen barfuß und nahmen zur Kleidung das ungefärbte Tuch. Armut war ihr Kennzeichen im Gegensatz zum Besitz. Mit der Rückkehr zur Armut verband sich aber ein anderes: der Ruf zur Buße, und zwar für das Volk. Während die alten Benediktiner nur den Dienst in ihren Abteien kannten und, wenn äußere Aufgaben geleistet wurden, diese sich im Auftrag des Papstes oder Königs vollzogen, widmeten sich die neuen Mönche den Armen, dem Volke. Strebten sie auf der einen Seite heraus aus der Verbindung mit der Welt, so traten sie auf der andern Seite ein in die Seelsorgstätigkeit: Einsiedler und Wanderprediger zu sein, war ihr Ideal [2].

Der hervorragendste Führer dieser Bewegung war Robert von Arbrissel [3], um den sich aber ein Kreis Gleichgesinnter schließt, die alle das gleiche anstrebten und auch in ähnlicher Weise verwirklichten. Geboren um die Mitte des 11. Jahrhunderts in

Arbrissel in der Bretagne, erwarb sich Robert eine gediegene Bildung und war eine Zeit lang als Archipresbyter in Rennes tätig, wo er Ratgeber des Bischofs Silvester († 1093) wurde. Vom Klerus befeindet, zog er sich nach dessen Tode zuerst nach Angers zurück und ging dann in die Einsamkeit von Craon, wo sich bald eine Einsiedlerkolonie sammelte. Die Eremiten bildeten eine lose Vereinigung, lebten alle in ihrer Weise, nach Art der alten Anachoreten, sahen aber in Robert ihren Magister und Leiter. Robert selbst betrachtete sich in keiner Weise an die Einsiedler gebunden und nahm seine Wanderpredigt auf. Als Prediger war er hochgeschätzt, und die Massen des Volkes strömten zu ihm. Ja viele der Bekehrten, vor allem fromme Frauen, zogen mit ihm weiter und blieben seine Schüler und Schülerinnen. Das veranlaßte Robert, für seine ihm treue Gemeinde ein Kloster zu gründen in Fontevrauld in einem unwirtlichen Tale der Diözese Poitiers um das Jahr 1100. Frauen und Männer wohnten hier zusammen, und zwar in der Weise, daß die Mönche zum Dienste der Nonnen bestimmt waren und der Leitung der Äbtissin unterstanden.

Robert selbst setzte seine Wanderpredigt fort und gründete neue Klöster ähnlich dem von Fontevrauld, so daß eine eigene Kongregation entstand, die in zwanzig Jahren gegen dreitausend Mitglieder zählte und im gesamten Westen Frankreichs Klöster besaß. Alle waren Doppelklöster und hatten als Regel die des hl. Benedikt, zu denen Robert eigene Bestimmungen hinzufügte, die der Besonderheit seiner Klöster entsprachen oder Forderungen der alten Strenge enthielten. Robert starb 1117, und sein Werk lebte als Doppelkongregation weiter.

Neben Robert von Arbrissel stehen andere, von ihm beeinflußt und mit ihm am gleichen Ziele arbeitend. So Vitalis von Tierceville, der Begründer der Kongregation von Savigny[4]. Sein Leben ist wenig anders als das des Robert. Nach Vollendung seiner Studien wurde er Kaplan des Grafen von Mortain. Er verließ den Dienst aber bald und ging in die Einsamkeit. Kurze Zeit lebte er allein in einer Höhle und schloß sich dann Robert von Arbrissel an. Er erhielt im Kreise der Reformer bald eine führende Stellung und übernahm die Leitung der zahlreichen, in dem bretonischen Walde zerstreut lebenden Einsiedler. Gleich wie Robert zog auch er als Wanderprediger umher und geißelte die

Laster der Zeit; dies nicht nur in Frankreich, sondern auch in England, das ja die Normannen damals erobert hatten. 1102 erschien er dort auf dem Konzil von London. Aber von der Wanderpredigt kehrte er immer wieder zu seinen Einsiedlern zurück. Im Jahre 1105 konnte er eine Gemeinschaft im Walde von Savigny gründen; 1112 erhielt das Kloster die feierliche Bestätigung vom Stifter, dem Grafen Raoul von Fougères, von König Heinrich I. von England und dem Bischof Turgise. Das Kloster beherbergte eine große Zahl von Einsiedlern, es war einfach und roh aus Baumstämmen errichtet. Vitalis gab ihnen nun als Regel die des hl. Benedikt, aber er nahm nicht die überlieferten hochgeachteten Bräuche der Zeit an, sondern „wandte sich zu modernen Ideen und Einrichtungen", deren äußeres Zeichen das graue Bußgewand war. Orderich Vitalis hat ihn deshalb heftig getadelt ob seiner Neuerungen[5]. Noch zehn Jahre lang konnte sich Vitalis seiner jungen Stiftung erfreuen, sie ausbauen und ausbreiten. Rasch erfreute sich sein Kloster ob der strengen Lebensweise seiner Bewohner eines ausgezeichneten Rufes und zog viele, auch Mönche aus alten Benediktinerklöstern, an. Nach seinem Tode 1122 konnten noch andere Klöster in der Normandie und in England gegründet werden, und es bildete sich eine kleine Kongregation von etwa zwölf Klöstern, die in Savigny ihr Haupt sahen und durch Generalkapitel und Visitation einheitlich zusammengeschlossen wurden. Aber die Nachfolger des Vitalis vermochten nicht, die Klöster unter ihrer Leitung zu halten. Da Abt Serlon von Savigny der Schwierigkeiten nicht mehr Herr wurde, wandte er sich 1147 an das Generalkapitel von Cîteaux und bat für seine Abtei und Kongregation um Aufnahme in die große zisterziensische Gemeinschaft, die ihm auch gewährt wurde.

Eine dritte Gruppe dieser Art ist die Vereinigung von Tiron, die durch Bernhard von Abbeville begründet wurde[6]. Geboren 1046 im Gebiet von Abbeville, trat Bernhard mit zwanzig Jahren in St. Cyprian zu Poitiers ein. Als einer seiner Mitbrüder, Gervasius, Abt in St. Savin wurde, berief er Bernhard dorthin als Prior. Nach dem Tode des Gervasius wollte man Bernhard zum Abte wählen; er entfloh jedoch und schloß sich an Vitalis an. Nachdem er einige Jahre mit den Einsiedlern gelebt hatte, kehrte er nach St. Cyprian zurück und wurde hier 1100 zum Abte bestellt. Da er bald mit Cluny wegen Jurisdiktionsfragen in Streit

geriet, verließ er seine Würde und sein Kloster und ging wieder in die Einsamkeit. Wie Robert und Vitalis wanderte auch er als Prediger umher. Alle waren vom gleichen Ideale beseelt, aber ein jeder ging doch seine eigenen Wege. Sie schufen nichts Großes, Gemeinsames, sondern jeder eine eigene Gemeinschaft. Bernhard ließ sich zuerst in Arcisse nieder, gab aber diesen Ort wieder auf, da in der Nähe Cluniazenser wohnten. Im Jahre 1109 bezog er ein Kloster im Walde von Tiron. Einsamkeit, strenge Lebensweise, vor allem Handarbeit war auch hier das Merkmal des Lebens. Auch die Stiftung Bernhards entwickelte sich zu einer Kongregation, der zwölf Abteien und viele kleine Priorate in Frankreich und England angehörten. Sie hatte eine längere Dauer als die von Savigny; die im Jahre 1629 noch bestehenden Klöster wurden mit St. Maurus vereinigt.

Noch zwei Gefährten des Robert von Arbrissel sind zu nennen: Gerard von Sales († 1127), der Gründer der Genossenschaft von Caduin[7], die aber auch wie die von Savigny später mit Cîteaux vereinigt wurde, und Raoul, der die Kongregation von St. Sulpicius stiftete. Ferner gehört in diese Bewegung die Kongregation von Chalais, die auch zwölf Klöster umfaßte und in der gleichen Weise sich dem Einsiedlertum zuwandte.

Wenig später sah auch Italien ähnliche Erscheinungen. Jedoch fehlt hierbei das Moment der Wanderpredigt. Aber auch hier läßt sich der Ruf nach Einsamkeit feststellen, und in Wilhelm von Vercelli († 1142)[8], dem Gründer der Kongregation von Monte Vergine, und in Johannes von Matera († 1139), dem Stifter des Klosterbundes von Pulsano, fand auch hier die Bewegung einflußreiche Förderer und Führer.

Während so fern von Cluny in den Einsamkeiten der Wälder der Normandie und Bretagne und in der Wildnis des Apennin sich ein neues Mönchtum bildete, das unbeeinflußt von der burgundischen Zentrale, ja in Ablehnung seiner Form und im Gegensatz zu ihr sich bildete, erlitt der Ruhm Clunys eine empfindliche Schwächung und begann sein Niedergang.

Clunys Größe lag in der Organisation, mit der es alles beherrschte. Hier lag aber auch seine Schwäche. Nur zu leicht konnte die Organisation das wirkliche Leben unterhöhlen. Solange ein großer Wille da war, der Ziele gab, der Führer war, konnte diese gewaltige Sammlung von Klöstern und Menschen

Großes leisten. Langsam ist Cluny von seiner Höhe hinabgeglitten. Es hat mancherlei zum Niedergang beigetragen. Auch diese Abtei war dem menschlichen Gesetz der Schwere unterworfen, auch hier mußte man niedersteigen, sobald man sich mit dem Erreichten zufrieden gab, sobald man keine Ziele mehr zu erkämpfen hatte. Und diese Zeit kam langsam: die Reform in Mönchtum und Kirche war erreicht, selbst das Papsttum schien ja eine Domäne von Cluny zu sein. Man durfte zufrieden sein, man war saturiert. Es gab nichts mehr zu leisten, es gab nichts mehr, das die Mönche begeisterte und antrieb. Es kam in Cluny die für alle menschlichen Institutionen so gefährliche Zeit des Ausruhens, des Rückblickes, die zumeist gleichbedeutend ist mit Stagnation und Ende. Und sie war in Cluny doppelt gefährlich, da der Cluniazensermönch fast einzig für den äußern Chordienst erzogen war.

Die einseitige Betonung des feierlichen Gottesdienstes mit genau ausgebildetem Zeremoniell hatte vielen den innern Geist geraubt und eine erschreckende Äußerlichkeit zur Folge gehabt. Es war nicht mehr der Geist des Schweigens, der Aszese, der den Cluniazenser unterschied von andern Mönchen, sondern es waren tausend Kleinigkeiten in Kleidung, Haltung, in Ausschmückung der Kirche, im Gesang usw. Das Gebet, das ursprünglich Cluny groß gemacht hatte, war bei der einseitigen Ausgestaltung selber mit zur Maschine geworden. Wie konnte dies noch Gebet sein bei solcher Ausdehnung und solcher Fülle, daß keine Stunde mehr frei blieb für anderes? Jede Hore des Offiziums war um das dreifache und mehr vermehrt worden. Litaneien, Preces, Prozessionen und Fürbitten für Könige, Äbte, Wohltäter und Verstorbene überwucherten das eigentliche monastische Offizium. Das war schließlich nicht mehr Beten, das war Leistung, und das war ein Entfernen vom Geiste der Regel, die gerade für das gemeinsame Gebet Kürze gefordert hatte, in der Erkenntnis, daß ein langes Gebet nur Sache einzelner sein könne und nur auf Antrieb besonderer Gnade. Der hl. Petrus Venerabilis mußte selber gestehen, daß das Offizium in Cluny zu lang sei und daß zu viel gesungen werde. Dadurch ist, wie er sagt, allmählich ein Überdruß entstanden: „taedium prolixitatis“[9]. Und je mehr das Gebet sich in Cluny vergrößert und vermehrt hatte, um so mehr ließ die alte Strenge nach. Das Gebet sollte ja alles ersetzen, Arbeit wie

Aszese[10]. Die Länge des Gebets entschuldigte schließlich alles. Man konnte nicht fasten, man konnte nicht mehr die alte Einfachheit beibehalten; alles war zu schwierig, weil man vom langen Beten zu ermüdet war. So kam langsam die Laxheit, die Weichlichkeit. Und das war besonders schlimm, da die Mönche beim Mangel an geistiger Betätigung und auch beim Fehlen an geistiger Ausbildung jeden Sinn für Höheres verloren. Mit der äußern Leistung des Chordienstes erschien ihnen alle Aufgabe erledigt. Es liegt eine tiefe Tragik über dem Geschick von Cluny, das gerade dadurch zu Grunde ging, was es groß gemacht hatte.

Eine andere Ursache des Niedergangs und Verfalls der Zucht waren die geringen Anforderungen, die man an die Eintretenden stellte. Statt der genauen und sorgfältigen Prüfung der Ankömmlinge, wie sie die Regel Benedikts erforderte, war in Cluny eine große Leichtfertigkeit eingerissen. Der Chordienst, so wie er in der großen Abtei stattfand, forderte zahlreiche Mönche, und der Wunsch, möglichst viele im Chore zu sehen, führte dazu, den Eintritt so leicht als möglich zu gestatten. Petrus Venerabilis spricht von einer überall eingerissenen Indiskretion bei der Aufnahme. Man ließ zu: Kinder, Greise, Ungebildete, zu jeder geistigen und körperlichen Arbeit völlig Untaugliche, und der Abt muß gestehen, daß diese Art von Mönchen allmählich die Mehrzahl in der Kongregation bildete[11]. Dabei gab es keinerlei Prüfung mehr. Statt des einjährigen Noviziates, das die Regula forderte, begnügte man sich in Cluny mit einer Woche, ja häufig mit einem einzigen Tage, kaum jemand hatte länger als einen halben Monat auf die Gelübdeablegung warten müssen. Wie sehr dieses Übel eingerissen war und als solches kaum empfunden wurde, sieht man daraus, daß selbst Petrus Venerabilis, der von dem Unheil dieses Brauches überzeugt war, doch die Noviziatszeit nur auf die Dauer eines Monats wieder erhöhen konnte[12].

Hinzu kam das Fehlen jeglicher Arbeit. Es gab in Cluny wenige, die ein Buch lasen, und es war selten, daß einer schrieb. Die Masse war ungebildet. Weilten die Mönche außerhalb des Chores, dann hatte keiner eine Beschäftigung. Man saß in den Gängen, lehnte sich an die Wände in völligem Nichtstun, oder man verbrachte die Zeit mit Unterhaltung, mit Nörgeln und Kritik[13].

Wie weit es mit der Abtei gekommen war, sollte sich schon unter Hugos Nachfolger, Pontius, offenbaren[14]. Abt Pontius war ohne

Zweifel kein gewöhnlicher Mensch. Schon in jungen Jahren wurde ihm nach Abt Hugos Tode 1109 die Leitung Clunys anvertraut. Er war hochbegabt und eine reich veranlagte Natur. Aber er war ein unruhiger Geist und maßlos. Er hatte sein Temperament nicht in der Gewalt und ließ sich vom Augenblick hinreißen. Ihm fehlte, was alle Cluniazenseräbte besaßen, die weise Maßhaltung. Die Anfänge seiner Regierung waren glänzend, und Cluny behielt auch unter ihm noch seine zentrale Stellung. Im Jahre 1118 floh Papst Gelasius II. vor Heinrich V. nach Cluny, und sein Nachfolger Kalixtus II. wurde hier gewählt. Er zeichnete den Abt von Cluny mit neuen großen Ehren aus. Vielleicht hat gerade das den Stolz des Abtes zu seinen maßlosen Ansprüchen verleitet. Pochend auf die Privilegien seiner Abtei und seiner Kongregation, geriet er bald mit den Bischöfen in Streit. Aber darüber hinaus verletzte er auch die Äbte und verlangte für sich den Titel „abbas abbatum", den der Abt von Montecassino als Nachfolger des hl. Benedikt führte. Die Mönche von dort mußten ihn belehren, daß doch die Regel von Cassino nach Cluny gelangt sei[15]. Niemand hatte bisher den Vorrang des Erzklosters bestritten. Zu diesen äußern Streitigkeiten kamen Zerwürfnisse in Cluny selbst. Pontius hatte bei seiner Amtsführung keine Stetigkeit und keine Klarheit. Ihn beherrschte stets Laune und Stimmung, es gab kein Prinzip, das Dauer und Bestand bei ihm hatte. Zehn Jahre ertrug man in Stille die Last dieses ewig unsteten Abtes. Dann machte sich die Unzufriedenheit bemerkbar, zuerst im Kloster selbst, und langsam drang die Kunde auch nach außen und bis nach Rom hin. Pontius war außer sich vor Zorn und eilte nach Rom zu Papst Kalixt. Er bot ihm seine Resignation an, aber der Papst mahnte ihn zu Geduld und Ruhe. Doch Pontius bestand darauf und verzichtete auf seine Abtswürde. Der Papst nahm die Resignation an, und Pontius ging grollend von Rom fort, um selbst das Abendland zu verlassen. Vorher ging er noch nach Montecassino, um sich über seine Mönche zu beklagen. Hier erklärte der einstige „abbas abbatum", lieber wolle er in Montecassino Dekan sein als in Cluny Abt[16]. Er gelobte, wenn er von Jerusalem zurückkomme, werde er als Mönch in Montecassino eintreten. Wirklich reiste er bald nach Jerusalem ab.

In Cluny wurde inzwischen zu seinem Nachfolger der Mönch Hugo gewählt und nach dessen baldigem Tode der in jeder Hin-

sicht ausgezeichnete Petrus Venerabilis[17]. Einige Jahre regierte Petrus schon und bemühte sich, die Schäden zu heilen, da kehrte Pontius nach dem Abendland zurück. Aber statt nach Rom oder Montecassino zu gehen, landete er in Ravenna und nahm seinen Weg nach Frankreich. Er erkundigte sich eingehend über die Verhältnisse in Cluny und hörte, daß bei vielen Unzufriedenheit herrsche über die Strenge des neuen Abtes Petrus. So schien für Pontius die Situation günstig, um sich wieder in den Besitz der Abtei zu setzen. Langsam und vorsichtig näherte er sich Cluny und unterrichtete sich genau über alles. Als er hörte, daß der Abt Petrus gerade in Aquitanien sei, war für ihn die Stunde zum Handeln gekommen. Mit einer Anzahl aus Cluny geflohener Mönche und einigen bewaffneten Mannen erschien er vor der Abtei und begehrte Einlaß. Der Prior verweigerte ihm den Eintritt, und nun drang Pontius mit Gewalt ein. Die Türen wurden erbrochen, und Pontius erklärte sich wieder als Abt von Cluny. Er verpflichtete die Mönche auf seine Person; alle, die sich weigerten, wurden eingesperrt oder aus dem Kloster verjagt. Um seine Leute bezahlen zu können, mußte Pontius die reichen Schätze veräußern, und er ging dann auch dazu über, die übrigen Besitzungen von Cluny, besonders die Höfe, wieder in seine Gewalt zu bringen. Ein halbes Jahr dauerte dieser Skandal, bis Honorius II., der Nachfolger Kalixt' II., eingriff und einen eigenen Legaten in dieser Angelegenheit nach Frankreich schickte. Pontius wurde gebannt und zur Verantwortung nach Rom geladen. Am festgesetzten Tage erschienen beide Parteien. Von Pontius wurde verlangt, er müsse zuerst Genugtuung leisten und sich von dem Banne befreien, da er als Gebannter nicht an den Verhandlungen teilnehmen könne. Daraufhin erklärte Pontius, er sei nicht gebannt, keine irdische Macht könne ihn bannen, das vermöge nur der hl. Petrus selber. Die Versammlung war empört über eine solche Sprache und erklärte ihn für einen Schismatiker. Seine Anhänger verließen ihn nun und erklärten sich zur Buße bereit. Mit bloßen Füßen betraten sie den Saal, baten knieend um Verzeihung und erhielten die Lossprechung. Dann begannen die Anklagen gegen Pontius. Lange zogen sich die Richter zurück. Erst nach einigen Stunden erschien der Papst wieder, und der Bischof von Porto verkündete das Urteil: Pontius wird als Eindringling, Frevler, Schismatiker und Gebannter

erklärt, all seiner kirchlichen Würden und Ämter entsetzt. Dagegen werden dem Abt Petrus all seine Rechte auf Cluny bestätigt. Die Anhänger des Pontius unterwarfen sich und erkannten Petrus als Abt an. Pontius selbst unterwarf sich nicht und verharrte in seiner Verstockung. Die kurz darauf ausbrechende Pest raffte ihn aus dem Leben, ohne daß er sich mit der Kirche versöhnt hatte. Um Clunys willen ließ ihn Honorius II. kirchlich beerdigen[18].

Das war das Ende des Abtes Pontius, des Nachfolgers eines hl. Hugo. Unter Pontius waren dem Abte von Cluny noch alle erdenklichen Ehren und Privilegien verliehen worden. Er hatte die Dalmatika von Paschal II., den Ring von Kalixt II. erhalten. Alle Untertanen Clunys sollten nur dem Papst unterworfen sein, niemand konnte sie bannen außer dem Papst. Jeder Mönch konnte in Cluny eintreten gegen den Willen seines Abtes. Alle Kirchen und Kapellen der Kongregation waren frei von bischöflicher Aufsicht, sie konnten vom Interdikt nicht betroffen werden. Ohne Genehmigung des Abtes von Cluny konnte kein Bischof eine Benediktion oder Konsekration in den zu Cluny gehörigen Kirchen vornehmen[19]. So war Cluny wirklich eine Großmacht im Staate und in der Kirche geworden. Aber diese Katastrophe mit Abt Pontius hat die Welt wenig beschäftigt. Inzwischen war ein neuer Baum emporgewachsen, ein Wunderbaum. Die Welt hatte keine Zeit, nach Cluny zu sehen; es gab ein Größeres, und das war Cîteaux, und nicht Pontius, ja auch nicht Petrus Venerabilis hieß der Mann der Zeit, sondern Bernhard von Clairvaux. Nicht Macht und Reichtum und Privilegien und Ehren lautete der Ruf, sondern Armut, Niedrigkeit, Weltflucht, Verachtung. Bei allem guten Willen, ja bei allem Eifer und echtem monastischen Geiste war doch Petrus Venerabilis der Mann der Vergangenheit, er bemühte sich, ein verfallenes Haus instand zu setzen; der Mann der Zukunft hieß Bernhard, und er führte einen Neubau auf, der rascher wuchs als Cluny, und vor dessen Größe selbst Cluny klein wurde. Man zählte die Jahre nicht mehr nach den Äbten von Cluny, sondern nach Bernhard. So meldet selbst ein Epitaphium des Petrus Venerabilis von Cluny: „Tempore Bernardi floruit.“[20] Eindrucksvoller konnte man die neue Zeit nicht charakterisieren. Der Tag von Cluny ging zur Neige. Hatte sich schon in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts in manchen

Kreisen des Mönchtums eine Stimmung geregt, die ein Abweichen von dem Cluniazensertum bedeutete, das doch damals als das offizielle Mönchtum gelten konnte, so wurde nun die Gegnerschaft zur burgundischen Abtei zum Programm einer Reform erhoben. Was die einen still in der Abgeschiedenheit gedacht, das wurde nun laut auf den Dächern und Märkten gepredigt.

Sehr verschieden voneinander sind die Anfänge der Reformen von Cluny und von Cîteaux. Cluny war ein völliger Neubau und entstand in einer Zeit, da das benediktinische Mönchtum in Frankreich fast untergegangen war, da es kein reguläres Kloster mehr gab. Cluny war eine wirkliche Erneuerung des monastischen Lebens und begann mit dem frohen Eifer der Pioniere. Sein Ziel war, die Regel des hl. Benedikt wieder bekannt zu machen und zu Ansehen zu bringen. Anders war es mit Cîteaux. Es begann zu einer Zeit, da das benediktinische Mönchtum in Blüte und Ansehen stand, da es eine Fülle von Klöstern gab, da es schien, als ob kein Platz mehr für neue Gründungen sei. Die Anfänge dieser Gründung fielen in die Zeit, da Abt Hugo noch in Cluny regierte, da ein Benediktiner, Urban II., den päpstlichen Stuhl zierte. Cîteaux war keine Restaurierung, sondern es war wesentlich Reform, Gegensatz und Kampf gegen ein Bestehendes. Als Protest und Ablehnung ist es entstanden, und alles, was von dort ausging, war ein Anderssein als das, was bestand, was die Größe des schwarzen Mönchtums auszumachen schien. Der Orden proklamierte das Zurück zur Regel, zu ihrer Reinheit, zu ihrem Buchstaben. Hierbei berührten sich die Anfänge von Cîteaux mit denen des Benedikt von Aniane. In beiden Fällen war die allgemeine Situation des Mönchtums die gleiche: Beschäftigung mit der Kultur, Stehen in der großen Welt, Teilnahme an Reichtum und den Kulturgütern. Beide Bewegungen proklamierten das gleiche: Zurück zum Buchstaben. Aber hierin waren sie verschieden, daß Benedikt von Aniane Zugeständnisse machte an die Entwicklung und daß er selber die Tradition bestätigte, soweit sie sich mit dem Geiste der Regel vertrug. Cîteaux dagegen lehnte jeden Kompromiß ab; alles Gewordene wurde abgetan mit dem rigorosen: Es steht nicht in der Regel. Die Regel sollte der einzige Maßstab sein, das einzige, vor dem man sich beugte. Es galt keine Entwicklung, keine Sanktionierung durch den Brauch der Jahrhunderte, durch Gutheißung von heiligen Äbten

oder Päpsten, keine Rücksicht auf wirtschaftliche oder soziale Verhältnisse. Es galt nur die Regel. Ein solcher Radikalismus war noch nicht im Mönchtum gewesen; selbst die Einsiedler von Camaldoli hatten nicht gewagt, die Bräuche von Cluny anzugreifen, hatten sie sich sogar zum Vorbild genommen. Aber die Mönche von Cîteaux waren konsequent und unerbittlich. Sie erkannten Cluny nicht als Meisterin an. Das Kloster, vor dem sich die Päpste beugten, erhielt einen Gegner. Die Kühnheit, mit der Cîteaux einer ganzen Welt zum Trotz sein Programm hinauswarf, rief Bewunderung allenthalben hervor, und die unerbittliche Konsequenz, die kein Zugeständnis anerkannte, faszinierte die Geister. Es zeigte sich, daß Cluny nicht alle Anforderungen erfüllte, die heroische Seelen stellten, und wenn noch vor wenig Jahren die Elite des Geistes zu den Klöstern des schwarzen Mönchtums geströmt war, so hatte dies fast plötzlich ein Ende, und der Strom ging nach Cîteaux. Ja viele, und nicht die schlechtesten Benediktinermönche verließen ihre reichen Abteien, um, wie sie sagten, in der Armut von Cîteaux erst wahre Mönche zu werden. In kürzester Frist wurde die Welt zisterzienserisch, und statt eines Benediktiners bestieg ein Zisterzienser den päpstlichen Stuhl.

Die Anfänge der Bewegung waren klein und äußerst armselig und unterschieden sich kaum von den Anfängen der übrigen gleichzeitig entstehenden Einsiedlervereinigungen. Sie sind verknüpft mit dem Namen des hl. Robert[21]. Der Heilige war gegen 1027 in der Champagne geboren und mit fünfzehn Jahren Mönch zu Moutier-la-Celle geworden. Er wurde hier Prior und nach einiger Zeit Abt zu St. Michel de Tonnerre. Als solcher trat er in Beziehung zu Einsiedlern, die in der Nähe seines Klosters wohnten, und übernahm ihre Leitung. Da seine Mönche mit ihm unzufrieden waren, ging Robert wieder nach Moutier-la-Celle zurück und lebte hier als einfacher Mönch, wurde aber bald Prior zu St. Ayoul. Die Einsiedler von Colan hatten ihn aber nicht aus dem Auge gelassen und erbaten sich bei Gregor VII. Robert als ihren Abt. Der Papst sagte dem Wunsche zu, und 1074 übernahm Robert ihre Leitung zuerst in der Einsiedelei von Colan, und im folgenden Jahre erbaute er das Kloster Molesme. Das Kloster war äußerst primitiv und wurde erbaut nach Art der Klausen von Camaldoli. Haus und Kirche waren von den

Mönchen selber — es waren dreizehn an Zahl — aus Holz erbaut. Die Nahrung bestand einzig aus Kräutern, es gab nicht einmal Brot. Die Kleidung war sehr bescheiden, und man ging mit bloßen Füßen. Die Not war einmal im Klösterchen so groß, daß Robert einige Mönche zum Betteln nach dem nahegelegenen Troyes ausschickte, die dann auch glücklich einen Wagen voll Kleider und Brot mit nach Hause brachten. Schon bald wurde die Lebensweise von Molesme bekannt, es kamen neue Jünger und es erfolgten auch schon Schenkungen an die junge Abtei. Aber dies war durchaus gegen die Intention Roberts, denn er wollte Strenge des Lebens; vor allem sollten die Mönche von ihrer Hände Arbeit leben. Über diese Angelegenheit kam es bald zum Streite, die Strenggesinnten standen aufseiten des Abtes, die andern lehnten die Arbeit ab. Orderich Vitalis, der Vertreter der alten benediktinischen Schule, hat den Streit in seiner Weise recht anschaulich geschildert. Die Lektüre der Väter und das Studium der Regel Benedikts haben in Robert die Überzeugung erweckt, daß die Mönche nicht ihrem Beruf entsprechen: „Vieles, was in der Regel verworfen wird, beobachten wir, und was sie gebietet, vernachlässigen wir." So belehrt Robert seine Mönche und nennt ihnen die Punkte: Nahrung, Kleidung, Handarbeit, Annahme von Zehnten. Aber die Mönche lehnen die Neuerungen ab; sie berufen sich auf die Gewohnheit, auf die Sitte des Landes, auf das Klima, auf die Autorität der Väter, sie sind keine Wüstenmönche, sondern Mönche St. Benedikts, der Mitleid hatte mit den Schwachen. Robert erklärt dagegen, daß er nicht die Gebote der Altväter ihnen auferlegen wolle, sondern sie nur anhalte, die Regel Benedikts, auf die sie sich doch verpflichtet hätten, auch in Wahrheit in allen Punkten einzuhalten[22].

Abt Robert konnte aber mit seinen Plänen nicht durchdringen, und er zog sich schließlich auf eine Besitzung des Klosters in der Nähe von Molesme zurück. Seine Getreuen folgten ihm bald dorthin, der Prior Alberich, Stephan Harding aus England und noch zwei andere Mönche. Um dem Hader in Molesme zu entgehen, riefen sie die Vermittlung des päpstlichen Legaten in Lyon an, und der erlaubte ihnen, sich frei einen Ort zu wählen, wo sie ihr Leben nach ihrer Art führen könnten. So wählte man eine einsame, rauhe Gegend, Cîteaux, nicht weit von Dijon. Am 21. März 1098 begann hier Robert das klösterliche Leben mit zwanzig Gefährten

im Kloster Cîteaux, das aus Holz erbaut wurde. Kaum ein Jahr leitete Robert die junge Gemeinde, als die Mönche zu Molesme ihn zurückforderten und Urban II. ihm auch die Heimkehr nach Molesme befahl. Hier starb Robert 1111.

Nachfolger in Cîteaux wurde sein Prior Alberich, der geistige Organisator des neuen Lebens. Was Robert in aller Stille und Einsamkeit leben wollte, wurde von ihm fixiert und als Programm umschrieben. Kurz und klar sind die Formulierungen. Ebenso viele Anklagen gegen das bestehende Mönchtum wie Forderungen. Die Leitidee heißt bei allem die Regel Benedikts. Das Dokument, das dem Anschein nach offiziellen Charakter hat, erzählt schlicht und einfach die Gründungsgeschichte und verkündet ihre Ideen[23]. Wie sie selber angeben, „besprachen sie sich häufig über die Vernachlässigung der Regel durch die Mönche, sie beklagten es und waren betrübt, daß die Mönche ihre Regel, auf die sie sich in feierlicher Weise verpflichteten, gar nicht beobachteten, und so einigten sie sich dahin, die Regel wieder genau zu befolgen. Sie verwerfen alles, was der Regel Abbruch tut: die Kukullen nämlich und die Pelze, die Hemden, Beinkleider, Kämme, Decken und Unterlagen der Betten. Ebenso die verschiedenen Gänge bei Tisch, das Fett und überhaupt alles, was der Reinheit der Regel zuwider ist. Sie nehmen die Regel als Richtschnur für ihr gesamtes Leben, was die kirchlichen Bräuche angeht und auch in allen andern Dingen, sie folgen den Spuren der Regel und gleichen sich ihr an. Den alten Menschen haben sie ausgezogen und freuen sich, den neuen angezogen zu haben. Und da sie weder in der Regel noch im Leben des hl. Benedikt lasen, daß dieser heilige Lehrer Kirchen oder Altäre oder Opfergaben besessen habe, daß er Begräbnisse oder Zehnten angenommen habe von andern Menschen, daß er Backhäuser, Mühlen, Höfe, Pächter gehabt habe, daß in sein Kloster Frauen gekommen seien, daß darin Tote beerdigt wurden mit Ausnahme seiner Schwester, so haben sie all dem entsagt und folgten dem Worte des heiligen Vaters Benediktus, daß der Mönch von allem weltlichen Tun sich freimachen müsse. Hier wird klar bezeugt, daß solches die Mönche weder tun noch sinnen dürfen, sondern daß sie dies fliehen sollen und das erfüllen müssen, was der Name Mönch besagt. Sie sagten sich auch, daß nach der Lehre der heiligen Väter, die doch Werkzeuge des Heiligen Geistes waren, und deren

Anordnungen zu übertreten ein Verbrechen ist, die Zehnten in vier Teile geteilt werden müßten: der eine gehört dem Bischof, der zweite dem Priester, der dritte den Pilgern, die zur betreffenden Kirche kommen, oder den Witwen, Waisen und den Armen, die keinen Lebensunterhalt haben, und der vierte soll zum Unterhalt der Kirche verwandt werden. Und da sie bei dieser Aufzählung nicht den Mönch erwähnt fanden, der Land besitzt und davon durch Arbeit seiner selbst und seiner Tiere lebt, so lehnten sie es ab, solches sich als Recht anderer anzueignen.

So verachteten sie die Reichtümer dieser Welt und begannen als neue Streiter Christi mit dem armen Christus arm zu sein. Sie überlegten aber bei sich, auf welche Weise, mit welcher Hilfe sie bei solchem Leben die ankommenden Gäste, seien es reiche oder arme, aufnehmen könnten, die ja die Regel wie Christus aufzunehmen befiehlt. Da beschlossen sie, Laienbrüder, die Bärte tragen, mit Erlaubnis des Bischofs aufzunehmen, sie, ohne daß sie Mönche waren, im Leben und nach dem Tode wie ihresgleichen zu behandeln; auch Lohnarbeiter wollten sie nehmen. Denn sie glaubten, ohne deren Hilfe die Vorschriften der Regel bei Tag und Nacht nicht beobachten zu können. Auch wollten sie Land annehmen, abgelegen von der Wohnung der Menschen, Weinberge, Wiesen, Wälder, Wasser zum Betreiben von Mühlen, jedoch für den eigenen Bedarf und für die Fischzucht, Pferde, Vieh und anderes, was die Verhältnisse verlangen; und wenn sie irgendwo Höfe einrichteten, dann sollten die vorgenannten Laienbrüder diese Häuser verwalten, nicht die Mönche, weil die Mönche nach Vorschrift der Regel innerhalb der Klostermauern wohnen müssen.

Weil sie auch wußten, daß der hl. Benedikt nicht in Städten, festen Plätzen oder Dörfern, sondern an Orten, die fern von allem Verkehr waren, seine Klöster gebaut hatte, so versprachen sie, ihm hierin nachzufolgen.

Gemeinsam mit ihrem Abte untersagten auch die Brüder, daß irgend ein Herzog oder Fürst des Landes bei ihrer Kirche seinen Hoftag abhalte, wie sie dies früher an den Festen zu tun pflegten. Dann bestimmten sie, daß in dem Gotteshaus, in dem sie Gott Tag und Nacht fromm zu dienen wünschten, nichts sei, was nach Stolz oder Überfluß aussehe oder irgendwie die Armut verletze, diese Hüterin der Tugenden, die sie freiwillig erwählt hatten.

Sie erklärten, daß sie keine goldenen oder silbernen Kreuze besitzen wollten, sondern nur solche von Holz und etwas übermalt, auch wollten sie keine Leuchter haben außer einem eisernen; die Rauchfässer sollten nur sein von Kupfer oder Eisen, die Kaseln nur von Baumwolle oder Leinen, ohne Seide, Gold oder Silber, ebenso die Alben und Amikte nur von Leinen, ohne Seide, Gold oder Silber. Die Chormäntel, Dalmatiken, Kappen und Tunizellen verschmähten sie völlig. Sie verzichteten auch auf goldene Kelche und behielten nur silberne, die vergoldet sein durften; auch die Kommunionröhrchen sollten von Silber und, wenn möglich, vergoldet sein. Die Stolen und Manipel dagegen sollten von Seide sein, aber ohne Gold und Silber. Sie schrieben auch vor, daß die Altartücher von Linnen sein sollten und ohne Bildstickerei, und daß die Weinkännchen kein Gold oder Silber aufwiesen." Das war in knapper Kürze das Programm von Cîteaux. Es fordert völlige Abkehr von der Welt, Arbeit, Armut, Umstellung des klösterlichen Wirtschaftsbetriebs. Die Einzelheiten sollen uns noch später beschäftigen.

Abt Alberich regierte zehn Jahre, und als er 1109 starb, hatte er mit sicherer Hand der jungen Gründung die Wege gewiesen. Sein Nachfolger war der Engländer Stephan Harding, der Organisator des neuen Ordens. Hatte Alberich die aszetische Grundlage gelegt, so gab Stephan die Verfassung, die Gesetzgebung, die in meisterhafter Weise festen Zusammenschluß und doch große Elastizität vereinigte und die das Zisterziensertum zum Orden konstituierte, der sich außerhalb des benediktinischen Mönchtums stellte. Gleich groß als Gelehrter wie als Organisator nahm er eine Revision der liturgischen Bücher, der Bibel, des Zeremoniale vor und schuf für seine Klöster neue Ausgaben, wobei in allem der Leitsatz war: Einfachheit. Aber die junge Gründung wäre vielleicht untergegangen, oder sie hätte keine größere Bedeutung erlangt als andere Reformen, wie etwa Camaldoli und Vallis Umbrosa; denn die Strenge des Lebens schreckte die Postulanten ab, und eine Krankheit raffte im Jahre 1111 viele der Mönche dahin. Da kam dem Orden die Hilfe durch den Eintritt eines Mannes, dessen Name bald die Welt erfüllen sollte: Bernhard[24]. Mit dreißig Gefährten trat er im April 1112 in Cîteaux ein, und das Kloster war nicht nur in seinem Bestand gesichert, sondern nahm auch jenen ungeahnten Aufstieg, der dem Zister-

ziensertum die führende Stellung in Kirche und Welt für zwei Generationen zuwies.

Der Heilige entstammte einem Rittergeschlecht, dessen Burg Fontaines nahe bei Dijon lag. Der Knabe erhielt eine sorgfältige Erziehung in der Schule der Chorherren zu Châtillon. Aber weder Wissenschaft noch Rittertum nahmen seinen Geist gefangen, sondern das Mönchtum. Für die Herbe und den Ernst des aszetischen Lebens begeistert, entschloß sich der werdende Mann für das klösterliche Ideal. Cluny und Dijon, die zwei Zentren des schwarzen Benediktinertums, lagen in Burgund und waren weithin bekannt. Aber nicht ihr Name und ihr Ideal zog Bernhard an. Er wählte das „neue Kloster" von Cisterz, dessen Armut und Strenge, dessen Einsamkeit und Arbeit. Ganz erfüllt von den Gedanken der Sendung dieses neuen Mönchtums, warb er in seiner Verwandtschaft für Gefährten, und es gelang ihm in der Tat, eine große Anzahl Novizen, ältere wie jüngere, mit sich zu reißen und dem jungen Kloster Cisterz zuzuführen. Kaum war der Heilige dort eingetreten, da wurde er zum Magnet, der andere anzog und in das öde, abgelegene Kloster führte. Der Raum in Cîteaux reichte nicht mehr, und schon drei Jahre nach Bernhards Ankunft konnte man an eine Neugründung gehen. Graf Hugo von Troyes bot eine unwirtliche Gegend für ein Kloster an, das „Wermutstal", und Stephan Harding bestimmte Bernhard dort zum Abte. Mit elf Gefährten zog der Heilige aus und begann die Gründung. Mit ihrer Hände Arbeit wurde alles geschaffen: die Wildnis gelichtet, das Kloster erbaut. Die Axt war stets in den Händen der Mönche. Armselig war die Lebensweise. Aus den Baumblättern kochte man etwas Suppe und aß dazu Gersten- und Hirsebrot. Es war hart und schwarz, und ein Cluniazensermönch, der das junge Kloster besuchte und das Brot sah, vergoß Tränen und nahm ein Stücklein mit, um es seinen Mitbrüdern zu zeigen[25]. Aber unter Bernhards Leitung wuchs das Kloster im Wermutstal, es wurde hell und licht, und man nannte es Clairvaux, „Lichttal". Siebenhundert Mönche und Laienbrüder unterstanden dem feurigen Abte, auch der eigene Vater Tezelin und der jüngste Bruder Nivard kamen als Novizen. Aber wichtiger als die Gründung von Clairvaux war die Tätigkeit des Heiligen im Dienste der klösterlichen Idee.

Er war es vor allem, der die Ideale des Ordens, so wie sie schon

von Alberich festgelegt waren, in ihrer ganzen schroffen Schärfe vertrat, der sie vor allem gegen das Cluniazenserleben stellte und ihr die gewaltige Werbekraft einhauchte.

Sieht man sich das Programm im „Exordium parvum" an, so ist sein Inhalt ein lautes Zurück. Zurück aus der Welt ins Mönchtum, aus der Fülle, der superfluitas, in die Armut, die puritas. Das besagte mehr als eine bloße Umkehr in der Gesinnung, als eine Erweckung des religiösen Geistes. Es besagte nichts weniger als die völlige Herauslösung des damaligen Mönchtums aus dem kirchlich-feudalen Organismus. Denn hier lagen die großen Schäden, und hier war die letzte Quelle für die Niedergangserscheinungen im benediktinischen Mönchtum. In dieser Forderung, die Cîteaux an das Mönchtum stellte, stand es keineswegs allein. Hier wußte man sich einig mit all den andern, die eine Ablehnung des bestehenden Cluniazensertums proklamierten: es waren der Orden von Grandmont, die Kartäuser, die Genossenschaften des Bernhard von Tiron, des Vitalis von Savigny, des Robert von Arbrissel, des Gilbert von Sempringham. Deshalb jene erste Forderung: das Kloster gehört in die Einsamkeit, nicht in die Stadt, nicht an die Straße, sondern in die Wildnis, fern von allen Menschen und allem menschlichen Leben. In die Einsamkeit gehört das Kloster, und in die Einsamkeit gehört vor allem der Mönch. Er hat keine Aufgabe draußen. All seine Tätigkeit soll sich vollziehen in der Stille der Zelle. Deshalb sollen die Zisterzienser nicht predigen, keine Seelsorge ausüben, keine Pfarreien besitzen. Die Welt muß ferngehalten werden: kein Fürst darf kommen, keine Frau, ja kein Toter soll den Frieden des Klosters stören. Aber noch radikaler war die Absage an die bisher besonders bei Cluny übliche Wirtschaftsordnung. Cîteaux verzichtete feierlich auf Zehnten, auf Leute. Seine Mönche sollten leben von dem, was sie selbst erarbeiteten, sei es durch Bebauung des Ackers, sei es durch Viehzucht. Die Cluniazenserklöster waren große Grundherrschaften, sie besaßen zahlreiche Höfe, die von Hörigen oder Pächtern bearbeitet wurden, und sie bezogen von dort ihre Einkünfte oder Zehnten. Das Besitztum allein hatte ja den ersten Cluniazensern ihr weltabgeschiedenes Leben ermöglicht, das Besitztum hat auch durch die Jahrhunderte die Institution getragen, das Leben im Chore ermöglicht. Die klösterliche Grundherrschaft war ein Ergebnis der geschicht-

lichen Entwicklung, sie war erwachsen aus den Schenkungen, und bei dem Streubesitz war eine andere Art der Verwaltung und Bewirtschaftung als durch Pächter kaum möglich gewesen. Das zu ändern lag nicht in der Hand der Besitzer, es bedeutete dies nicht eine Änderung im klösterlichen Leben, sondern in der gesamten Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung der Zeit. Deshalb erklärte auch Petrus Venerabilis auf diese Vorwürfe, daß sie etwas Unerhörtes seien, über das man mehr staunen müsse, als daß man darauf antworten könne. Er ruft dafür als Zeugen an die Heilige Schrift, die Väter, die Rechtmäßigkeit des Erwerbs, die gute Verwendung. „Selber arbeiten, das ist unmöglich, das ist ungehörig."[26] War Land und Leuten nicht am besten gedient, wenn sie im Besitz der Mönche waren? Sind die Kastelle nicht in Kapellen umgewandelt, haben es die Hörigen nicht am besten bei den Mönchen? Gewiß, die Zisterzienser wollten auch nicht auf jeden Besitz verzichten, aber ihre Besitzungen sollten nicht mehr von Pächtern und Hörigen bearbeitet werden, sondern von Laienbrüdern. Das Kloster, seine Bewohner, sie sollten selbst arbeiten, aber nicht für sich arbeiten lassen. Demgegenüber erklärte Petrus Venerabilis: Benedikt verlangt von den Seinen nicht die Arbeit, sondern Beschäftigung[27]. Orderich Vitalis, der die Macht Cîteaux' keineswegs unterschätzte, sondern voll anerkannte, hat über diese Neuerung, die Mönche zur Landarbeit anzustellen, seinen ganzen grimmigen Spott ausgegossen. In der Auseinandersetzung zwischen Abt Robert und den Seinen läßt er die Mönche als Vertreter der cluniazensischen Auffassungen reden. König Dagobert, Theoderich, Karl der Große und die übrigen Kaiser und Könige haben die Klöster mit reichem Landbesitz ausgestattet, ihnen Hörige und Knechte zugewiesen, damit die Mönche ohne irgend eine Sorge und Ablenkung dem göttlichen Dienste sich widmen können. „Die Bauern sollen, wie es sich gehört, die Bauernarbeit verrichten, und die Knechte sind zum Dienen da. Die Mönche aber sind die Ritter des Königs der Könige, und wie Königstöchter sollen sie in ihren Klöstern der stillen Ruhe pflegen. Das fehlte noch, daß die Bauern in Faulheit verkämen, deren erbliches Los es doch ist, tüchtig zu schaffen; die erlauchten Ritter, scharfsinnigen Philosophen und geistreichen Gelehrten aber sollten sich wie gewöhnliche Hörige mit Knechtsarbeit abgeben!"[28]

„Die Mönche dem Gebet", so hieß die alte Losung. Das wollte freilich auch Cîteaux. Aber sie sollten auch arbeiten, jedoch nur in der Nähe des Klosters. Draußen auf den Höfen sollten Brüder sein, die dem religiösen Verband angehörten, die ein völlig religiöses Leben führten; aber ihre Aufsicht sollte kein Mönch haben, da hierdurch die Mönche mit der Welt in Berührung kamen, sondern ein Laienbruder. Hier war ein Weg gezeigt, den auch später die Benediktiner gehen sollten. Die nach außen am meisten auffallende Forderung war aber die Armut, und zwar Armut in allem: in Kleidung, Nahrung, Wohnung, selbst in Ausgestaltung der Zeremonien und des Gotteshauses. Unermüdlich waren die Zisterzienser im Aufzählen von Überflüssigem, was die Cluniazenser besaßen. Mit köstlichem Spott geißelt Bernhard die Fülle der Gerichte in der Benediktinerabtei, die feine Art der Zubereitung. Was kannte man nicht alles an Eierspeisen, und gab es nicht häufig drei und vier Becher Weines? Man aß und trank gut in den Abteien, und wenn man dann zum Chorgebet gehen mußte, war es dann nicht eher ein „planctus" denn ein „cantus"?[29] Und dann die Kleidung, sie soll die Nacktheit decken, gegen die Kälte schützen. Aber was hatten die Cluniazenser daraus gemacht? Welche Fülle von Kleidungsstücken besaß ein jeder, und aus welch feinem Stoff war alles gearbeitet? War da noch ein Unterschied zwischen einem Ritter und einem Mönche?[30] War es zum Lachen oder zum Beklagen? Hatte Makarius so gelebt, Basilius so gelehrt, Antonius es so bestimmt, Odo, Majolus, Odilo und Hugo es so gehalten? Aber erst die Äbte, welchen Luxus entfalteten sie! Ein Abt hat mehr Gefolge als zwei Bischöfe zusammen. St. Bernhard kannte einen, der sechzig Pferde in seinem Gefolge hatte. Ja, die sahen nicht aus wie Seelenhirten, wie Klosterväter, sondern wie Schloßherren und Herzöge[31]. Aber all das waren schließlich Kleinigkeiten. Der schlimmste Luxus war im Gotteshaus. Die Kirche war zu hoch, zu lang, zu breit, zu reich ausgestattet, zu fein ausgemalt. Was braucht es Gold, was braucht es Gemälde, Teppiche, Leuchter in der Kirche? War das Geld nicht besser verwandt, wenn man es den Armen gab? Die Kirche glänzt in ihren Gemälden, und sie hungert in ihren Armen[32]. Hier predigten die Zisterzienser den Puritanismus. Das Exordium hatte schon den Weg gewiesen und alle Pracht aus dem Heiligtum entfernt, und die Gesetzgebung des Zister-

ziensertums ist in diesen Bahnen geblieben. Glockentürme, gemalte Fenster waren verboten. Äbte, die sich vergingen, wurden bestraft, und manch einer mußte ein Bauwerk oder ein Kunstwerk, das er hatte errichten lassen, zerstören auf Befehl des Generalkapitels. Hand in Hand ging hiermit die Einfachheit im Zeremoniell, in Feier des liturgischen Offiziums. Vieles wurde gekürzt und Feste abgeschafft. Gleich feindlich wie der Kunst war die junge Gründung der Gelehrsamkeit und Wissenschaft; sie verlangte vom Mönch einzig die „lectio divina", und da sie ja die Handarbeit wieder als Beschäftigung des Mönches proklamierte, mußte notwendigerweise die wissenschaftliche Tätigkeit von selber zurücktreten. Auch hierin ist die Gesetzgebung eingeschritten und hat Klosterschulen verboten, Bücher aus der Bibliothek entfernen lassen, das Schreiben neuer Bücher von der Erlaubnis des Generalkapitels abhängig gemacht.

Die junge Institution von Cîteaux, die so laut und emphatisch immer wieder die „puritas regulae" proklamierte, die jedes Bestehende abtat mit dem alles beweisenden Argument: Es steht nicht in der Regula, ist aber nicht so sehr die Repristination eines Alten geworden, sondern vielmehr Trägerin eines völlig Neuen. Keine Gründung auf benediktinischer Grundlage hat sich so weit von dem Alten entfernt als das Zisterziensertum, das die Wiederherstellung des Alten zu seinem Programm machte. Neu war das Laienbrüderinstitut. Es gab hierzu Vorbilder in Camaldoli und Hirsau. Aber Cîteaux ist hierbei folgerichtiger vorgegangen und hat dem Institut eine feste Grundlage gegeben. Aber noch wichtiger war die Gesamtverfassung, die sie ihrer Gründung gaben und die ihre Institution aus dem benediktinischen Mönchtum löste und zum eigenen Orden werden ließ. Auch hierbei schloß man sich an eine Tradition an. Versuche zum Zusammenschluß gab es viele; fast alle Reformen, die von irgend einem Kloster ausgegangen waren, hatten eine Zusammenfassung der Klöster angestrebt. Der bedeutendste Versuch war ja Cluny selber. Aber die Abneigung gegen das Cluniazensertum ließ die Zisterzienser klar die Schwäche seiner Organisation erkennen, die statt Leben zu fördern, Leben erstickt hatte. Cîteaux ging einen völlig neuen Weg und war wie in Aufstellung seines aszetischen Programms, so vor allem hierin das Gegenteil von Cluny. Die Verfassung sollte die Mitte halten zwischen Zentralisation und

Selbständigkeit der Abteien. Diese Verfassung ist niedergelegt in der berühmten „Charta caritatis“,die 1119 verkündigt wurde[33]. Ein Hauptgesetz in der Charta caritatis war die Sicherstellung des einzelnen Klosters in seiner selbständigen Entwicklung. Jedes Kloster hatte freie Abtswahl, und der Abt hatte die vollen Rechte in seiner Abtei. Wohl waren in allen Klöstern die Riten, die Zeremonien die gleichen, wohl mußte jeder Abt sich in Auslegung der Regel an die Auslegung halten, wie die Väter von Cîteaux sie gegeben hatten. Aber in allem übrigen hatte er die volle Herrschaft; er war kein untergebener Prior, und sein Kloster war keine von der Zentrale abhängige Einrichtung, die wohl Lasten zu tragen, aber keine Rechte auszuüben hatte. So wurde ausdrücklich erklärt, daß von keinem Kloster irgend welche Abgaben an das Mutterkloster gezahlt werden dürften. Das Mutterkloster Cîteaux sollte keine Herrschaft des Gesetzes ausüben, sondern nur eine Sorge der Liebe. Wie so dem Abte des Einzelklosters die volle Autorität gewährleistet wurde, so wurde anderseits aber auch dafür gesorgt, daß ein allzu selbstbewußter Abt seine Herrschaft nicht mißbrauchen und ein schwacher Abt seine Rechte nicht vernachlässigen könne. Es wurde eine dem Abt und dem Einzelkloster übergeordnete Autorität eingesetzt in dem Gründerabt, in dem Mutterkloster Cîteaux und in dem Generalkapitel. Der Gründerabt eines oder mehrerer Klöster hatte eine mütterliche Sorge für die Tochtergründung. Er sollte in dringenden Fällen eingreifen und selbst einen Abt absetzen, der die Gesetze des Ordens verletzte. Zur Zeit der Sedisvakanz ging die Regierung an ihn über, er konnte Mißbräuche abstellen, ungetreue Offiziale entfernen. Aber die Tochterklöster nahmen durch ihre Äbte auch an der Wahl ihres Vater-Abtes teil, und so war auch hierdurch das Gleichgewicht gewahrt. Das Mutterkloster Cîteaux als erstes Kloster hatte die Sorge und Überwachung für alle Klöster; es selber aber hatte seine Kontrolle in seinen vier ersten Tochterabteien La Ferté, Pontigny, Morimond und Clairvaux. Die höchste Autorität bildete aber das Generalkapitel, die Versammlung aller Äbte. Alle Äbte hatten jährlich in Cîteaux zu erscheinen. Hier war Gerichtssitzung über das Leben in den Klöstern, über die Beobachtung der Regel durch die Mönche, aber auch ebenso über die Amtsführung der Äbte. Falls in irgend einer Sache keine Einheit erzielt wurde, dann sollte der Abt von

Cîteaux die Entscheidung geben. Diese Verfassung war ein Meisterwerk von Organisation und hat dem jungen Orden nicht zum geringsten seine große Stoßkraft verliehen.

Es war klar, daß ein Orden, der für sich die wahre Auslegung der Regel in Anspruch nahm, der mit so klar formuliertem aszetischem Programm, so scharf umrissener Verfassung auftrat, und zwar als Reform, daß ein solcher Orden den Widerspruch des übrigen benediktinischen Mönchtums hervorrief. Das schwarze Mönchtum hatte schon andere Reformzweige entstehen sehen, die die Reinheit der Regel als ihr Programm erklärten; aber keiner hatte für sich die alleinige Wahrheit und Reinheit in Anspruch genommen, keiner hatte so laut alles andere als Abfall und Schlechtigkeit gebrandmarkt; hielten doch die Zisterzienser den Übertritt aus einem Cluniazenserkloster in eine Abtei ihres Ordens als gleichbedeutend mit Übertritt aus der Welt ins Kloster. Alles beim Zisterziensertum war Kampf; kein Schriftstück, sei es das Exordium, sei es die Charta caritatis, sei es eine Vita der ersten Väter, ist frei von Anklagen gegen die schwarzen Mönche. Aber die Cluniazenser nahmen den Kampf auf, und so sah die Welt jene einzigartige Auseinandersetzung, in der beide Parteien von einem Heiligen geführt wurden, hier Bernhard, dort Petrus Venerabilis. Und in den zahlreichen Ordensstreitigkeiten, die die Geschichte gesehen hat, ist wohl keine mit so heiligen und edlen Waffen ausgefochten worden, in solcher Liebe und gegenseitiger Hochachtung wie diese Polemik.

Es fehlte freilich auch nicht an vielem Herben und Bitteren, und die Liebe ist nicht immer bewahrt und gemehrt worden. Nicht jeder, der eingriff, war ein Heiliger wie die beiden Führer. Schon Petrus Venerabilis mußte sich beklagen über den Dünkel der Zisterzienser: „Ich glaubte, ein Christ zu sein, und man hält mich für einen Heiden. Ich hielt mich für einen Mönch, und man verachtet mich als öffentlichen Sünder. Ich dachte, ihr Genosse zu sein, und man jagt mich fort als Samariter.“ [34]

Am meisten verletzte es in den altbenediktinischen Klöstern, daß von den Zisterziensern eine eifrige Propaganda getrieben wurde, um Mönche der Benediktinerklöster zum Übertritt in ihre Klöster zu bewegen. Viele Mönche, vor allem in Frankreich, selbst Äbte, haben dem Rufe Folge geleistet, und zuweilen waren es bedeutende Männer, wie Wilhelm von Thierry, der in Cîteaux mit

die Führung übernehmen konnte. Das Wort und die Persönlichkeit des hl. Bernhard hat hier vieles geleistet. Er wollte zwar nicht alle Cluniazenser zu Zisterziensern machen, aber sein Ausspruch, daß ein Cluniazenser, der wegen Krankheit oder um Ärgernis zu vermeiden, in seinem Kloster bleibe, dadurch nicht sündige, enthielt doch indirekt die völlige Verurteilung des schwarzen Mönchtums[35].

Einen breiten Raum nehmen in der Polemik die Äußerlichkeiten ein. Hierfür ist vor allem lehrreich die Unterhaltung zwischen dem Cluniazenser und Zisterzienser, oft mit köstlichem Humor gewürzt[36]. Da werden den Cluniazensern vorgeworfen ihre zahlreichen Glocken, die häufigen Litaneien, die langen Neumen im Choral, die vielen neuen Feste wie Dreifaltigkeit und Verklärung Christi, vor allem aber die gestickten Kaseln, die silbernen und goldenen Kelche. Der Zisterzienser fragt mit Spott den Cluniazenser, ob denn der Herr im Gericht sprechen werde: „Kommet, ihr Gesegneten meines Vaters, denn ihr habt mir einen goldenen Kelch gefertigt.“[37] Und wenn der Cluniazenser sich mit der Gewohnheit verteidigt, so gibt ihm der Zisterzienser zurück, daß nicht der Gewohnheit, sondern der Vernunft zu folgen sei.

Der hl. Bernhard war im Streite ohne Zweifel der Überlegene. Nicht bloß weil er Meister der Dialektik, Meister des Wortes war, sondern weil er gegen wirkliche Schäden kämpfte, weil es sich nicht bloß um zwei verschiedene Auffassungen handelte, sondern weil hier ein hohes Ideal gegen eine traurige Wirklichkeit stand. Mit geradezu unheimlicher Schnelligkeit hat sich die neue Institution ausgebreitet. Seit Bernhard mit seinen Gefährten in Cîteaux eingetreten war, war es, als ob ein Moses mit dem Stabe an den Felsen geschlagen habe und nun die Wasser strömten. Wenn man geglaubt hatte, Frankreich sei mit Klöstern übersät, so zeigte es sich, daß für die Zisterzienser noch reichlich Platz vorhanden war. Im Jahre 1112 war Bernhard nach Cîteaux gekommen, 1113 wurde La Ferté gegründet, 1114 Pontigny, 1115 Clairvaux und Morimond. Und dann folgen: Preuilly, Trois-Fontaines, Le Cour-Dieu, Bonneval, Bourrat. Bernhards Reisen und Predigten führten Scharen von Novizen dem Orden zu. Da gewann er in Paris nach einem Vortrag zwanzig Novizen, in Tournai ebenso viele und am Rhein gar sechzig. Bernhard

selber hat dem Orden 68 Klöster gegründet, im Jahre 1147 trat die junge Kongregation von Savigny mit 28 Klöstern dem Orden bei. Der Strom ergoß sich nach Deutschland, nach dem Rhein und von hier aus mit dem Strom der deutschen Ostwanderer nach dem Osten, um deutsche Kultur vorzutragen und deutsches Land zu erwerben. Gegen Ende des 12. Jahrhunderts zählte der Orden 530 Männerklöster. Das ist ein einzig dastehendes Phänomen in der Geschichte. Und wenn auch das Hauptverdienst an dieser Ausbreitung dem hl. Bernhard zukommt, so darf doch nicht übersehen werden, daß auch nach seinem Tode und noch im 13. Jahrhundert die Fruchtbarkeit des Ordens sich erhielt. Die große Aktion war mit Bernhards Tod zu Ende, aber in zäher Kleinarbeit hat der Orden noch Großes geleistet. Es sollte sich allerdings bald zeigen, daß auch das Zisterziensertum nicht gegen die Verhältnisse sich stemmen konnte; es dauerte kein Jahrhundert, und seine Klöster besaßen all das, gegen das sich der Kampf seiner Gründer gerichtet hatte. Sie wurden ebenso schnell große Herrschaftshöfe, sie nahmen teil am kirchlichen Leben. Diejenigen, die die Kunst abgelehnt hatten, haben die herrlichsten Bauten errichtet; die die Weltflucht gepredigt hatten, sind Kulturträger geworden. Die Entwicklung hat viele Übertreibungen der ersten Väter von selbst korrigiert.

Es liegt auch auf der Hand, daß eine solche Bewegung, die sich derart ausbreitete, nicht ohne Einfluß auf das benediktinische Mönchtum blieb. Freilich, was den Geist von Cîteaux angeht, so war der größte Teil der Klöster des alten Mönchtums einig in seiner Ablehnung. Nur in geringem Maße hat die Aktion von Cîteaux, die doch so stark war durch ihr Schrifttum und die Zahl ihrer Klöster, eine Umwandlung der benediktinischen Tradition bewirkt. Cluny hatte für seine Ideen eine Welt gewonnen, und Kloster um Kloster hatte seine Auffassungen und seine Bräuche angenommen. In Cîteaux sahen die benediktinischen Klöster aber nicht ein Kloster ihres Geistes, obwohl es am lautesten „Regula“ und „St. Benediktus“ rief. Man war weit entfernt, in Robert, Alberich oder Bernhard die Autoritäten zu sehen. Die alten Klöster sahen in Cîteaux keine Weiterbildung, sondern eine Neubildung und lehnten für sich das Programm ab. Wenige Klöster altbenediktinischer Observanz sind zum Orden von

Cîteaux übergetreten. Die Kongregation von Savigny, die sich dem Orden anschloß, war selber eine neue Form und sah in Cîteaux ihr Ideal verwirklicht. Einig war man sich beim alten schwarzen Mönchtum in der Ablehnung der Landarbeit als Pflicht des Mönches. Beschäftigung, ja, die wollte man überall, und das forderte die Regel. Aber Feldarbeit war nach der Regel Ausnahme und nicht das Normale. Man war sich bewußt, daß der Mönch höhere Aufgaben hatte, und wenn Benedikt Arbeit verlangte, dann erforderte die Zeit andere Arbeiten als die auf dem Felde. Einig war man sich auch in der Ablehnung des zisterziensischen Armutsbegriffs, der „puritas" und „egestas" bedeutete. Hier standen die Zisterzienser in Widerspruch mit der Regel. Gewiß, Benedikt und die gute Tradition verbot jede „superfluitas". Aber der Maßstab für die Zuweisung an die Einzelnen war nicht die „puritas", die Entblößung von allem, sondern die „necessitas", die „caritas" und die „honestas", Notwendigkeit, Liebe und Ehrbarkeit. Freilich hatten die Zisterzienser in manchem, vielleicht in vielem, den Buchstaben der Regel für sich. Aber die Berufung auf den Buchstaben war nicht die Erfüllung, sondern die Verdrehung der Regel, wie Petrus Venerabilis sagte[88]. Das Prinzip Benedikts war nicht, daß der Mönch überall den Mangel spüre, sondern daß er alles Notwendige besitze, und zwar sollte hierbei jedes individuelle Bedürfnis berücksichtigt werden. Ebenso einig war man sich im benediktinischen Mönchtum in der Ablehnung der Kunst- und Kulturfeindschaft des Zisterziensertums, und hierin stießen die Reformer auf den stärksten Widerstand, wie ja auch die Zisterzienser selber hierin am frühesten sich abwandten von ihrem ursprünglichen Programm. Kurz, man lehnte es ab, in den Vätern von Cîteaux die wahren Interpreten der Regula zu sehen, selbst wenn ein hl. Bernhard darunter war. Die Autorität der Väter von Cluny, die Überlieferung der Jahrhunderte, die Praxis stand höher als die neuen Ideen. Nicht der Fanatismus des toten Buchstabens, sondern der lebendige Geist sollte herrschen; und der Geist der Regel war vor allem Maßhaltung. Wer sie verletzte, der übertrat die Regel.

Die Ablehnung des Geistes von Cîteaux im alten benediktinischen Mönchtum schließt aber keineswegs aus, daß die neue Gründung einen starken Einfluß auf dieses Mönchtum ausübte. Im Gegenteil, keine Reformrichtung, die jemals auf Grundlage der Regula

entstanden ist, hat eine solche Wirkung ausgeübt, und bis heute ist im schwarzen Mönchtum vieles, was man der Anregung durch die grauen Mönche verdankt. Bei dem großen Einfluß, den das junge Cîteaux ausübte, kann schon hingewiesen werden auf die zahlreichen Benediktinermönche, die ihr Kloster verließen, um in Cîteaux das wahre Mönchtum zu finden[39]. Dort nahm man die Flüchtlinge mit offenen Armen auf, obwohl sie ohne die Erlaubnis ihres Abtes und oft gegen seinen ausdrücklichen Willen das Kloster verlassen hatten und ihre Aufnahme somit dem ausdrücklichen Gesetz der Regula widersprach. Und diese Art des Vorgehens erregte mit Recht den Widerspruch in benediktinischen Kreisen und brachte in das Verhältnis eine besondere Schärfe. Solche Übertritte finden sich besonders in Frankreich, aber auch in Süddeutschland lassen sie sich nachweisen; und selbst Äbte verließen ihre Abtei, um sich in die Schar der grauen Mönche einzureihen. Mit Stolz rühmte sich dann solch ein Flüchtling, daß er nun aus einem Schwarzen ein Weißer geworden sei[40]. Aber viel wichtiger als dieser Übergang von Mönchen in Zisterzienserklöster war die Einwirkung auf die Disziplin in den Benediktinerklöstern selber, vor allem in Frankreich. Und so sehr auch das Cluniazensertum sich gegen die Angriffe gewehrt hat, ohne Einfluß sind die Anklagen nicht geblieben, und man braucht nur die Reformtätigkeit des Abtes Petrus Venerabilis näher zu verfolgen, und man wird erkennen, wie manche Schäden er beseitigt hat, auf die die Zisterzienser hinwiesen. Und er mußte sich selber den Vorwurf gefallen lassen, daß er den Neuerern folge. Und in der Tat, sein Brief an die Prioren der Kongregation ist so voll herber Klage über die Übelstände und so voller Mahnungen und Warnungen, daß selbst der hl. Bernhard nicht besser hätte schreiben können[41]. Im Jahre 1132 versammelte er alle Prioren seines Verbandes und beratschlagte mit ihnen die Reformen, die eingeführt werden müßten, und das Ergebnis waren die Statuta, die in vielen Dingen den Richtlinien folgten, die der Heilige von Clairvaux gegeben hatte. Und in der Tat gelang es Petrus, in vielen Klöstern eine Erneuerung des monastischen Geistes durchzuführen, unterstützt von seinem treuen Helfer Matthäus, dem späteren Kardinal von Albano.

Vor allem aber sollte die Organisation des Zisterzienserordens dem benediktinischen Mönchtum ganz neue Wege für die Ver-

Bild 10. Hirsau um 1700.

fassung weisen. Die segensreiche Wirksamkeit der Zisterzienser-Generalkapitel ließ auch im schwarzen Mönchtum den Gedanken entstehen, daß es eines festeren Zusammenschlusses bedürfe, daß eine Autorität über den Klöstern notwendig sei, und es beginnt die Zeit der benediktinischen Gesetzgebung. So hat das Zisterziensertum auf der einen Seite dazu beigetragen, daß der Geist des alten benediktinischen Mönchtums nur noch klarer und fester sich ausprägte und sich scharf unterschied von andern Idealen, daß ein typisch-benediktinischer Geist sich formte, aber auf der andern Seite hat es auch dazu mitgewirkt, daß im Benediktinertum nach Mitteln gesucht wurde, um den Geist mit Hilfe der schützenden Autorität zu sichern.

Einer großen Gefahr hat die zisterziensische Bewegung vorgebeugt: der Saturiertheit, dem Ausruhen und Zufriedensein mit dem Bestehenden und Erreichten. Die Allmacht Clunys im 11. Jahrhundert hatte ihm den Ehrgeiz des Weiterstrebens genommen. Hier brachte das Zisterziensertum Bewegung und mit der Bewegung Besinnung, neues Leben. Bernhard erklärt: Es gibt kein Stillstehen. Jakob sah auf der Himmelsleiter die Engel auf- und niedersteigen, aber keinen sah er stillestehen oder gar sitzen. Wer gut sein will, muß sich bestreben, noch besser zu werden. „Man verteidigt mit Hartnäckigkeit bei den Cluniazensern die Traditionen der Menschen, man beobachtet sie mit abergläubischer Gewissenhaftigkeit. Aber es kommt doch darauf an, daß man Gottes Willen erfüllt und nach ihm sich richtet.“ [42]

Bei der Zisterzienserbewegung darf jedoch nicht aus dem Auge gelassen werden, daß es sich in erster Linie um eine Gegnerschaft und einen Kampf gegen das Cluniazensertum handelte, wie es sich damals ausgebildet hatte. Nicht alle Schäden, die der hl. Bernhard und die Seinen geißelten, waren Benediktinerangelegenheit, vieles betraf nur Cluny und seine Klöster. Auch in den übrigen Benediktinerklöstern war man nicht mit allem einverstanden, was Cluny tat, und identifizierte sich in keiner Weise mit seinen Ideen. Es waren nicht bloß die alten deutschen Reichsabteien, wie St. Gallen und Lorsch, die ihre Unzufriedenheit mit den burgundischen Bräuchen aussprachen. Auch das Erzkloster Montecassino, das sich stets als Hüterin der ältesten Überlieferung fühlte, war mit der Einseitigkeit Clunys nicht einverstanden. In echt benediktinischer Gesinnung sprach

es sich aus für die Möglichkeit einer verschiedenen Disziplin in den einzelnen Klöstern und erklärte es für Hochmut und Anmaßung, wenn manche die eigenen Bräuche allein für gut und alle andern für schlecht hielten. Und emphatisch verkündete die Mutterabtei: „Wir folgen in allem der Regel als unserer Meisterin; wir beobachten die Vorschriften unseres heiligen Vaters Benediktus; wir wollen nicht um irgend einer fremden und neuen Gewohnheit willen von dem Pfade solcher Wahrheit abweichen und befolgen das Wort des hl. Paulus: ‚Laßt euch nicht verführen durch mancherlei fremde Lehren.' Und an einer andern Stelle sagt er: ‚Wenn euch jemand ein anderes Evangelium verkündet, als wir euch verkündigt haben, so sei er verflucht'; und ferner: ‚Da sie auf ihre eigene Gerechtigkeit pochten, sind sie der Rechtfertigung durch Gott verlustig'." [43]

Mochte auch das Cluniazensertum in manchem Verfallserscheinungen aufweisen, auf die Gesamtheit des Benediktinertums trafen die Vorwürfe von Cîteaux nicht zu. Im Gegenteil, auch das 12. Jahrhundert gehört noch zu der großen Zeit des schwarzen Mönchtums. Sowohl im Vordergrund des kirchlich-politischen Lebens wie auf dem Gebiet des literarischen Schaffens sind noch Namen von Klang zu nennen. Es sei nur an den Meister der Politik erinnert, Wibald von Stablo. Als Historiker schrieben: Wilhelm von Malmesbury († 1143), Laurentius von St. Vanne († 1144) und vor allem Orderich Vitalis im Kloster Evrail in der Normandie († 1145), Hugo von Flavigny († 1150), Suger von St. Denis († 1151) und in Weingarten der Verfasser der Welfenchronik. Als aszetische Schriftsteller gehören der Zeit an: Herväus von Déols im Kloster Bourg-Dieu († 1150), Abt Arnold von Bonneval († 1156), Abt Gottfried von Admont, Abt Egbert von Schönau († 1184), vor allem aber die hl. Hildegard von Bingen († 1179). Auch die Ausbreitung des Benediktinertums ließ in keiner Weise nach, wurden doch im Laufe des 12. Jahrhunderts in Deutschland 82 Männerabteien neu gegründet. Aber trotzdem muß zugegeben werden, daß die Benediktinerklöster und ihre Mönche in dieser Zeit an Einfluß und Bedeutung verloren haben. Es lag noch nicht daran, daß der monastische Geist bei ihnen geschwunden wäre, sondern daß eine neue Zeit sich anmeldete mit neuen Bedürfnissen, neuen Forderungen, die von den Benediktinern nicht ganz erfüllt wurden. Die Allein-

herrschaft des alten Mönchtums auf dem Gebiet des kirchlichen und religiösen Lebens wurde jetzt in Frage gestellt. Schon die Zisterzienser waren ja eine neue Form des aszetischen Ideals und erschütterten den Glauben an die Überlieferung und das Bestehende. Aber ihr Orden wandte sich nur gegen die monastischen Auffassungen, die im Benediktinertum herrschten. Anders war es mit andern Formen des religiösen Lebens, die nun auftraten und neben dem alten Mönchtum ihren Platz beanspruchten und ihm auch bald ein Großteil seiner Bedeutung nehmen sollten: es waren die neu entstehenden Gemeinschaften der Chorherren und Prämonstratenser. Die Kanonikerbewegung verdankte letzten Endes ihr Entstehen auch der religiösen Erweckung, die Cluny bewirkt hatte. Der Ruf nach dem kanonischen Leben, dem Zusammenleben der Kleriker hatte ein lautes Echo gefunden, vor allem in Frankreich, aber auch am Rheine und in Süddeutschland. „Vita apostolica" hieß das neue Schlagwort, leben in Gemeinschaft, im Dienste der Kirche. Für diese Kreise wurde aber nicht Benedikt, der Vater des Mönchtums, das Ideal, sondern Augustinus, der Mann der Kirche. Eine neue Autorität trat ein in das monastisch-religiöse Leben: die Regel Augustins. Bisher bedeutete Regula stets die Regel Benedikts. Ihr hatte sich alles gebeugt. Und war man in den Reformzweigen auch von dem bestehenden Benediktinertum abgewichen, von der Regel hatte man nirgends lassen wollen, im Gegenteil, alle Reformen wollten sie ja einführen, besser beobachten; jede neue Gruppe wollte nur das wahre Mönchtum der Regula darstellen.

Jetzt aber wurde ihre Alleingültigkeit in Frage gestellt. Für die Weiterentwicklung war dies von der größten Bedeutung. Traten so die Augustiner-Chorherren mit einer andern Regel neben das benediktinische Mönchtum, so verlangten sie auch für sich ein eigenes Gebiet innerhalb des kirchlichen Lebens. Hatten die Zisterzienser die eine Forderung der Einsiedlergenossenschaften radikal durchführen wollen: Abkehr von der Welt, so erfüllten die Chorherren die andere: Seelsorge, Predigt. Beide, Zisterzienser wie Augustiner, bedeuteten eine Kritik des Benediktinertums. Beide forderten von ihm die Abkehr von der Welt. Zu der Polemik mit den Zisterziensern trat eine neue mit den Augustinern: der Mönch gehört in die Zelle, ins beschauliche Leben, aber nicht in die Seelsorge. „Wer sich als Mönch bekennt, be-

kennt sich damit als abgestorben.... Wie ist aber der tot, dessen Stimme man draußen hört? Wer nicht der Welt abgestorben ist, der ist kein Mönch; und dies beweist er dadurch, daß er seine Stimme zum Predigen erhebt.“[44] Zum Sprecher der Benediktiner wurde in Deutschland Abt Rupert von Deutz († 1135). Er mußte gegenüber den Kanonikern verteidigen, daß ein Mönch Priester sein dürfe, daß er die priesterlichen Funktionen ausüben könne und daß darin kein Widerspruch liege zum Ideal des monastischen Lebens. Die Chorherren wollten den Mönchen die Beschauung und die Handarbeit zuweisen; aber die Tätigkeit im Dienste des Volkes und der Kirche verlangten sie für sich. Hier ging es letzten Endes um den Einfluß des alten Mönchtums in der Kirche. Und daß das bestehende Benediktinertum sich gegen die Ansprüche der Chorherren so energisch wehrte, zeigt, daß man nicht gewillt war, die eigene Existenz und Macht preiszugeben. Auch dieser Streit um die Berechtigung einer äußern Tätigkeit des Mönchtums, um seine wahre Aufgabe, die ja eng verknüpft war mit der Frage nach dem Werte und der Würdigkeit des einen oder andern Standes, wurde auf beiden Seiten heftig geführt, und Abt Rupert muß bekennen: „Der Streit über die apostolische Würdigkeit ist so heftig, daß man darob ganz auf die apostolische Liebe vergißt.“[45]

Aber die Augustiner-Chorherren und vor allem auch die Prämonstratenser, die ja nur deren Ideal völlig darzustellen suchten, gewannen neben den Zisterziensern bedeutenden Einfluß, und dies vor allem durch die Übernahme der Pfarrseelsorge. Neue Zentren des kirchlichen Lebens entstanden, die in gewissem Sinne viel intensiver und unmittelbarer das religiöse Leben der Gläubigen beeinflussen konnten. Das benediktinische Mönchtum verlor auf diese Weise ohne Zweifel an Bedeutung. Zisterzienser, Augustiner, Prämonstratenser, drei bedeutende Orden standen nun neben dem schwarzen Mönchtum. Waren bisher alle religiös erfüllten Menschen in die Klöster St. Benedikts geströmt, so zogen nun diese Orden einen großen Teil der Kräfte an sich. Dies darf bei der Beurteilung des Rückgangs im damaligen benediktinischen Mönchtum nicht übersehen werden. Und die drei Orden hatten für sich das Neuzeitliche, Jugendliche, das ihren Stiftungen innewohnte, und auch dieses vor allem, daß sie eine Anpassung an die neuen Zeitverhältnisse in Verfassung und Tätigkeit bedeuteten.

Fünftes Kapitel

Die Provinzialkapitel

Äbteversammlungen. Das Kapitel von Reims 1131. Rufe nach Zusammenschluß. Schwierigkeiten. Das Gesetz Innozenz' III. Die Kapitel im 13. Jahrhundert. Die Benedictina Benedikts XII. und ihre Auswirkung. Neue Orden auf Grundlage der Benediktinerregel.

Die energischen Rufe nach Reform der Cluniazenser, wie sie von Cîteaux ausgingen, wurden in den Klöstern der schwarzen Benediktiner wohl gehört, und die Kapitel der Zisterzienser hatten die Folge, daß auch die Benediktineräbte zusammentraten, um die Lage ihrer Klöster zu besprechen. Auch das frühe benediktinische Mönchtum hatte schon Äbteversammlungen gesehen. Am bekanntesten und bedeutendsten war ja die von Aachen, die 817 unter dem Vorsitz Benedikts von Aniane stattfand. In verschiedenen Observanzen begegnet man später wieder diesen Versammlungen, so vor allem bei den Gründungen des Richard von St. Vanne. Ebenso ist in Montecassino eine jährliche Zusammenkunft aller von diesem Kloster abhängigen Priorate bekannt. Hierbei führte der Abt von Montecassino den Vorsitz; „er lehrte, was zu tun, was zu meiden, was zu bessern sei und wie die Mönche in Gottes Gegenwart und Ehrfurcht die klösterliche Disziplin beobachten müßten"[1]. Für das Jahr 973 ist eine Äbteversammlung der Kirchenprovinz von Reims nachzuweisen, die unter dem Vorsitz des Abtes Rudolf von St. Remy zu Reims stattfand. Man berät über die Observanz der Klöster, und die Einzelheiten werden nach den Worten des Vorsitzenden den „privaten Versammlungen" der Äbte überlassen. Es scheint also in dieser Kirchenprovinz eine regelmäßige oder doch häufige Zusammenkunft der Äbte gegeben zu haben[2].

Im 12. Jahrhundert beginnen in Frankreich, wohl unter dem Eindruck der Versammlungen der Zisterzienser, wieder größere Versammlungen der Benediktineräbte. Der hl. Bernhard begrüßte sie lebhaft, und ein Schreiben an eine Äbteversammlung zu Soissons läßt ihn frohlocken über dieses gute Unternehmen[3]. Genau unterrichtet sind wir über die im Jahre 1131 zu Reims tagende Versammlung. Der Beschluß dieser societas ist unterschrieben von achtzehn Äbten, und zwar den Äbten von St.-Nicolas-aux-Bois, Mont-St.-Quentin, St. Eligius zu Noyon,

St. Thierry, Chézy, Rebais, Lagny, Liessies, St. Vinzenz zu Laon, Orbais, St.-Michel-en-Thiérache, Hautmont, St. Sépulcre in Cambrai, St. Amand, Hasnon und St. Johannes zu Laon. Der Recessus verlangt die Einhaltung der in der Regula festgesetzten Fastenzeit, verbietet den Fleischgenuß, fordert das Stillschweigen bei Tisch und im Klaustrum. Einen noch größeren Raum aber nahmen die Verordnungen über die Verminderung des kanonischen Offiziums und die Vereinfachung der äußern Feierlichkeiten bei den Festen ein. Die Zusammenkunft sollte alljährlich stattfinden und mit der Besserung der klösterlichen Zustände sich beschäftigen.

Mit großer Freude begrüßte der päpstliche Legat und ehemalige Cluniazenserprior Matthäus von Albano die Initiative der Äbte[4]. Er sah in ihnen die hellglänzenden Sterne, die die Dunkelheit des augenblicklichen Mönchtums erleuchteten, die starken Säulen, die das Gebäude trugen. Aber Matthäus ist keineswegs mit allen Beschlüssen einverstanden. Mit großem Lobe begrüßt er die Verordnung wegen des Stillschweigens. Aber warum haben die Äbte das beständige Schweigen verlangt? Das ist gegen die Vernunft, gegen die Schrift, gegen die Regula. Der Mund ist doch eine Türe; sie soll geöffnet werden, wenn es notwendig ist, sie soll geschlossen werden, wenn es wiederum notwendig ist. Aber die Äbte haben statt der Türe eine Mauer von Eisen und Erz aufgerichtet. Sie mögen sich hüten, daß nicht der Fluch des Wortes auf sie falle: „Ihr ladet Lasten auf und rührt selber nicht mit dem Finger daran." Die Äbte wollen verhüten, daß ihre Mönche nicht mit der Zunge fehlen; nun, dann müssen sie auch konsequent sein und ihnen ewiges Fasten auferlegen, damit sie nicht durch Speise und Trank sich versündigen. Aller Eifer muß diktiert sein von der Diskretion. Diese Verordnung ist Maßlosigkeit, und die Äbte mögen bedenken: Wer die Nase zu stark putzt, bringt sie zum Bluten; und sie sollen das Wort erwägen: „Gehet nicht über die von den Vätern gesetzten Grenzen hinaus."

Aber das zweite ist noch viel schlimmer: die Äbte haben die Psalmodie verkürzt. Sie haben die Psalmen verworfen. Was haben die ihnen denn getan? Das Schweigen verordnet man, die Psalmen verbietet man, und dabei arbeiten sie nicht einmal. Wenn sie das allgemeine Schweigen einführen, hätten sie hundert oder fünfzig Psalmen dem Offizium hinzufügen müssen. Entweder

müssen die Mönche arbeiten auf dem Felde oder Psalmen beten. Weil die Verrichtung von Feldarbeit sich nicht mehr ziemt und nicht mehr gut ist, haben die Väter ja den Mönchen die lange und schwere Arbeit der Psalmodie und Observanzen übertragen, eine Arbeit, die viel schwieriger ist als Holz fällen und Steine schleppen. Was die Äbte da verordnet haben, das ist eine neue Lehre, ein neues Gesetz, ja das ist eine neue Anmaßung. Mit gleicher leidenschaftlicher Schärfe wendet sich dann der Kardinal gegen die Vereinfachung der äußern Feierlichkeit beim Chordienst. Wem gilt denn aller Prunk und alle Feier anders als der göttlichen Majestät? Ist es nicht verdienstlich, die Zier des Hauses Gottes zu mehren? Und wird es dann nicht göttliche Strafe nach sich ziehen, wenn man sie mindert? Und wenn die Mönche den Prunk der Kirche nicht haben dürfen, dann dürfen sie auch keine Zehnten, keine Kirchen und keine Altäre besitzen; nein, „dann müßt ihr von eurer Hände Arbeit leben als wahre Mönche, so wie jetzt viele faseln und wähnen. Ja, dann gebt euer Besitztum nur an die Laien." Mit der Mahnung, die Väter möchten zur Besinnung kommen, nichts Unvernünftiges unternehmen und ihm seine kühne Sprache nicht verübeln, schließt der eigenartige Brief, der voller Bewunderung beginnt und der doch eine völlige Ablehnung der Beschlüsse von Reims darstellt[5]. Hier sprach der Cluniazenser, der mit ganzer Seele für die Tradition von Cluny eintrat und der ein Größeres als Cluny nicht anerkennen wollte.

Die Äbte der Reimser Klöster ließen den Brief des Kardinals nicht unbeantwortet. Sie griffen klug die Maßlosigkeit, die ihnen vorgeworfen wurde, bei dem Briefschreiber an. Weil sie ein einziges Gesetz geändert haben, und dies aus Notwendigkeit, aus Nützlichkeit, auf Grund der ihnen von der Regula verliehenen Autorität, gelten sie bei ihm als Übertreter der Gebote. Sie wehren sich entschieden dagegen, daß sie dem Gesetz der Consuetudines überantwortet und mit Zeremonien gebunden werden. Was für den Esel der Mühlstein ist, soll für sie die Tradition sein. Den Eseln bindet man die Augen zu, damit sie den ewigen Kreislauf in der Mühle nicht leid werden, da sie sich ja immer bewegen müssen und niemals vorwärts kommen. So will man auch ihnen die Augen verbinden, damit sie nicht sehen, wohin sie laufen. Sie erklären voller Entschiedenheit, daß sie niemals die Clunia-

zenser Bräuche gelebt hätten, sondern daß sie sich verpflichtet hätten auf Gesetz und Regel St. Benedikts. Sie wollen durch ihre Consuetudines die Regula nur stützen. Ihr Ziel ist es, durch die Veränderungen der Consuetudines wieder näher der Regula zu kommen. Dann geht die Antwort im einzelnen auf die Vorwürfe ein. Bezüglich des Stillschweigens erklären die Äbte, daß sie natürlich die Notwendigkeit stets ausnehmen und keineswegs das Sprechen allgemein verbieten. Was die Psalmen angeht, so weiß doch der Kardinal gut, wie hierüber die Regula schreibt, also haben die Äbte zu der Verminderung ein Recht. Was die einzelnen Zeremonien, z. B. beim Verlesen des Evangeliums, betrifft, so hat die Regel hierüber kein Gesetz, also sind sie auch hierin frei. Und vieles bei den Zeremonien ist nicht von der Vernunft, sondern einfach vom Brauch diktiert. Sie wollen nicht die Cluniazenser Bräuche verachten. Aber vieles ist ihnen bei der geringen Zahl ihrer Mönche nicht möglich, was die Cluniazenser bei ihrer großen Anzahl vermögen. Ihre Bürde ist schwer, möchten sie bei ihrer Reform nicht von denen gehindert werden, die berufen sind, ihnen zu helfen, und möge Gott verhüten, daß es von ihnen heißt: „Die Väter verzehren ihre Söhne und die Söhne ihre Väter.“ [6]

Dieser Briefwechsel beleuchtet die Situation des damaligen Cluniazensertums und der von ihm beeinflußten Reformen. Dort wollte man die Verewigung eines Zustandes um des Namens und der Autorität von Cluny willen, und hier wollte man die Erneuerung aus dem Geiste der Regel. Und Cluny mußte sich sagen lassen, daß es mit seinen Bräuchen sich von der Regula entfernt hatte und man sich also in dem Maße der Regula wieder nähere, als man seine Bräuche verlasse. Ein schärferes Verdikt konnte über das Cluniazensertum nicht ausgesprochen werden. Und es kam nicht aus Zisterzienserkreisen, sondern aus dem alten benediktinischen Mönchtum. Die Äbteversammlungen erhielten sich während des 12. Jahrhunderts in der Reimser Kirchenprovinz; die wenigen Nachrichten, die darüber erhalten sind, zeigen, daß sie sich alle mit der Hebung und Überwachung der Disziplin befaßten.

Auch in Deutschland sind zur gleichen Zeit Äbteversammlungen bezeugt; so kennen wir die Versammlung der sächsischen Äbte vom Jahre 1144, und am 12. Januar 1145 sendet Papst Lucius II.

den versammelten Äbten von Sachsen und Thüringen ein Belobigungsschreiben[7]. Das Jahr 1149 sah eine große Versammlung der Äbte von Norddeutschland in Korvei[8]. Aber diese Versammlung, der, wie es scheint, Abt Wibald von Stablo präsidierte, war wahrscheinlich nur zu einem besondern Zwecke einberufen worden, nämlich um dem aus Hersfeld vertriebenen Abte wieder zu seinem Rechte zu verhelfen. Dies läßt jedoch auch erkennen, aus welchen Gründen der Zusammenschluß erstrebt wurde. Es handelte sich nicht bloß um die Wahrung der Disziplin, sondern vor allem auch um die Sicherheit gegenüber äußern Feinden. Ein einzelner Abt war vielfach machtlos, nicht jedes Kloster war ein Cluny oder Stablo. Aber bei einer Vereinigung wurde das Einzelkloster gestützt durch die Gesamtheit. Ein conventus von Äbten vermochte mehr als ein einziger Abt.

Ein anderer Grund, der den Zusammenschluß wünschenswert erscheinen ließ, war die Wahrung einer größeren Stabilität der klösterlichen Bräuche. Bei der vollen Selbständigkeit eines jeden Abtes gab es häufigen Wechsel in den Anschauungen und Observanzen. „Jeder Abt handelt nach seinem Gutdünken, ohne Beratung und ohne Zustimmung seiner Mitäbte, und oft führt er zum großen Nachteil der Brüder etwas ein oder schafft etwas ab", klagt 1159 der Mönch Herbord von St. Michael zu Bamberg[9]. Herbord weist hin auf die Augustiner, die Zisterzienser und die Prämonstratenser. Alle haben ihre Generalkapitel. Sie tun alles nach gemeinsamer Beratung, und deshalb sind sie so weise geleitet. Warum haben die Benediktiner keine Kapitel? Herbord wünscht lebhaft, daß doch die Äbte von Bamberg zusammenkämen zum Kapitel und über die Disziplin beratschlagten. Das würde ohne Zweifel der Beginn einer großen Sache sein und auch anderswo Nachahmung finden.

In diesem Sehnen nach einem Zusammenschluß der Äbte war etwas durchaus Berechtigtes, und gewiß hätten die Kapitel vieles bessern und ändern können, wenn die Voraussetzungen die gleichen gewesen wären, wie sie bei den von Herbord genannten Orden gegeben waren. Aber hier lag die große Schwierigkeit: die Versammlungen der Benediktineräbte und der Zisterzienseräbte waren durchaus nicht dasselbe. Wenn die Äbte einer Kirchenprovinz zusammentraten, so mußte eine solche Versammlung das bunteste Bild ergeben. Jede Abtei hatte eine eigene

Tradition, eine eigene Observanz; in jeder war die Stellung des Abtes eine andere, die Abhängigkeit bzw. Freiheit eine andere; hier hatte der König ein Recht, dort der Bischof, in einem andern der Papst, in einem vierten der Vogt, die Stifterfamilie. In welchem Punkte konnte man allgemeingültige Abmachungen treffen? Waren nicht fast überall ungleiche Verhältnisse? Und wenn schließlich die Äbte sich einig waren und sich für bestimmte Reformen und Beschlüsse einsetzten, wer von ihnen hatte denn die volle Freiheit, um in seinem Kloster nun auch die Gesetze durchzuführen? Wie bald fühlte er die Schranken, die ihm eine andere Autorität zog! Und wenn ein Abt die Beschlüsse nicht ausführte, wer zwang ihn dazu? Die Äbteversammlung besaß keine juridische Macht, und jeder Bischof hätte sich gewehrt, in seinem Sprengel eine gesetzliche Macht aufkommen zu lassen. Wie machtlos und hilflos eine Äbteversammlung der Benediktiner war, zeigt der Brief des Reimser Kapitels aus der Zeit von 1154 bis 1158 an Papst Hadrian IV. Die Äbte legen dem Papste die Verhältnisse in Lagny dar: der dortige Abt ist seines Amtes unwürdig, führt ein schlechtes Leben, gibt großen Anstoß und führt viele seiner Mönche zu einem schlechten Wandel. Die guten meiden ihn wie die Pest und verlassen die Abtei. Aber was wollen sie machen? „Uns ist es nicht erlaubt, mit der Sichel in ein fremdes Feld zu gehen." Deshalb rufen sie die Hilfe des Papstes an, den unfruchtbaren Baum auszuhauen, damit er nicht den Platz wegnehme[10]. Wenige Jahre darauf ergeht dieselbe Klage an Alexander III.[11] Und der Fall von Lagny ist sehr belehrend. Denn als auf die Klage der Äbte hin die Bischöfe von Auxerre und Paris, mit päpstlicher Vollmacht betraut, die Angelegenheit untersuchen wollten, wies der Abt von Lagny ein päpstliches Privileg vor, das ihn in besondern römischen Schutz stellte und jegliche Einmischung eines Bischofs in die Angelegenheiten der Abtei verbot. Daraufhin standen die Bischöfe von jeder Untersuchung ab. Hier zeigt sich deutlich, wie wenig diese Versammlungen vermochten; es fehlte ihnen die Autorität, Gesetze zu geben und, was noch wichtiger war, die Ausführung der Gesetze zu erzwingen. Sie waren eben nur eine societas, ein conventus, eine collectio von Äbten, wie sie sich selber nennen, und der Segen, den die Päpste ihren Versammlungen verliehen, gab ihnen noch keine legislative Gewalt.

Es darf auch nicht übersehen werden, daß man ohne Zweifel die Bedeutung der Kapitel überschätzte. Die Größe Clunys lag nicht in seiner Organisation, sondern in der Eigenschaft seiner großen Äbte, die von einer Elite von Mönchen unterstützt wurden. Das gleiche galt von Cîteaux, das nicht seine Verfassung, sondern ein hl. Bernhard zur Höhe emporgeführt hatte. Wenn die ersten Generalkapitel so imponierten, so lag es daran, daß hier heilige Äbte zusammenkamen. Die Kapitel waren ein Ausdruck des in Cîteaux lebendigen Geistes, aber sie haben ihn nicht geschaffen, sowenig sie ihn bewahren konnten und sowenig sie ihn wieder zu erwecken vermochten, als er zu schwinden begann. Die Generalkapitel waren gewiß ein Mittel, aber ein Mittel, das auch nur in der Hand von Starken zu wirken vermochte.

Der Gedanke der benediktinischen Kapitel erhielt sich aber lebendig. In ein neues Stadium kam die Entwicklung durch das Eingreifen des großen Papstes Innozenz III. Es lag im Programm dieses Papstes, die kirchliche Erneuerung auf dem Wege einer starken Zentralisation zu erreichen. Zahlreich sind auch seine Maßnahmen zu Gunsten der Benediktinerklöster. In allen Ländern griff der Papst ein, mahnend, strafend. Aber was vermochte die päpstliche Überwachung bei den isolierten, in alle Welt zerstreuten Benediktinerklöstern, bei dem Mangel jeglicher lokaler Mittelsautorität, die die Ausführung der päpstlichen Befehle garantierte? Hier sah Innozenz III. die große Lücke, und da erschien ihm die Organisation der Zisterzienser als das Heil. In ihren Generalkapiteln und Mutterabteien war eine Sicherung für die Disziplin gegeben. Sollte das nicht auch beim Benediktinertum möglich sein? Innozenz wurde bei seinen Plänen unterstützt durch Maßnahmen, die teils von Bischöfen, teils auch von Benediktineräbten selber ausgingen. Ohne Zweifel trugen einen großen Teil der Schuld an dem Verfall der Disziplin unwürdige Äbte, wobei freilich nicht vergessen werden darf, daß sehr viele Klöster nicht die Freiheit der Abtswahl besaßen. Innozenz III. scheute sich auch nicht zu erklären: „Der Stand der Kirchen und die monastische Disziplin hängt zum großen Teile ab von den Prälaten, die durch ihr gutes oder schlechtes Beispiel entweder ihre Untergebenen belehren oder verderben.“ [12] Deshalb war der Papst auch vor allem besorgt, die Übelstände bei den Prälaten zu beseitigen. Einen interessanten Einblick gestatten hier die Statuten des Erz-

bischofs von Rennes, die Innozenz bestätigte. Der Abt muß im gemeinsamen Dormitorium schlafen, er darf kein besonderes Bettzeug haben. Im allgemeinen soll er im Refektorium speisen; wenn er in einem besondern Zimmer speist, sollen einige Brüder dabei sein. Er soll am Chorgebet teilnehmen und an den frommen Unterhaltungen im Klaustrum. Er darf nichts vom Klostervermögen an seine Verwandten geben. Auf Reisen soll er nicht mehr als fünf Pferde mitnehmen. Er soll von den Prioren der abhängigen Klöster keine Geschenke fordern[13]. Man sieht hieraus, wieviel Unordnung eingerissen war. Aber was vermochten alle Verordnungen, wenn es keine Instanz gab, die ihre Ausführung überwachte?

Doch die Schäden lagen nicht allein bei den schlechten Prälaten. Sie lagen noch viel mehr bei den Mönchen. Hier war das Peculium, der Eigenbesitz, eingerissen, der Luxus; die kleinen Priorate waren die Sammelstellen aller unzufriedenen Elemente. Verderblich war auch die Art der Rekrutierung, das Oblatenwesen. Überall griff der Papst ein. Aber seine Erlasse konnten nicht genügen. Deshalb nahm er seine Zuflucht zu einem andern Mittel: den Kapiteln. Im Jahre 1203 befahl er den Äbten von Toscana, Ancona und Spoleto, sich nach Perugia zu begeben und hier unter dem Vorsitz des Bischofs von Castelli und der Prioren von Camaldoli und St. Frigidian in Lucca über die Angelegenheiten ihrer Klöster sich zu beraten. Wenn dieses Kapitel Erfolg haben sollte, dann wollte der Papst in Zukunft jährliche Äbteversammlungen für diese Provinzen anordnen[14]. Ähnliche Anordnungen traf der Papst für die Äbte der Kirchenprovinzen von Reims und Sens und für die von Bourges und Bordeaux[15].

Auch im fernen Norden, in Dänemark, begann ein enger Zusammenschluß der Klöster. Erzbischof Andreas von Lund stellte bei einer Kirchenvisitation die große Verschiedenheit der Bräuche in den einzelnen Abteien fest. Im Reformeifer verlangte er von den Klöstern eine Einheitlichkeit der Observanz. Damit man sich aber über die Einzelheiten einigen könne, baten die Äbte, zu einer Versammlung zusammentreten zu dürfen, wo sie dann unter dem Vorsitz eines der Ihren über die neue Observanz beraten könnten. Der Erzbischof gewährte dies, und die Äbte wählten den Abt eines Klosters zu Lund zum Rektor ihrer Versammlung. Sie legten eine einheitliche Observanz fest und ver-

pflichteten sich und ihre Mönche zu genauer Beobachtung. Erzbischof Andreas und Innozenz III. bestätigten die Beschlüsse. Zugleich wurde erklärt, daß innerhalb von vier Jahren nichts an der festgelegten Observanz geändert werden dürfe[16]. Für Dänemark hatte somit das Benediktinerkapitel eine gesetzliche Autorität erlangt und war versuchsweise die jährliche Abhaltung des Kapitels eingeführt. Dies geschah im Jahre 1206. Vier Jahre später traten die Äbte der Kirchenprovinz von Rouen mit einer ähnlichen Bitte an den Papst heran. Auch hier wollten die Äbte eine Belebung des monastischen Geistes und entschieden sich für eine jährliche Zusammenkunft, auf der sie die Einzelheiten beraten wollten. Innozenz bestätigte ihre Kapitel, verlangte aber, daß sie alle vier Jahre dem Apostolischen Stuhle ihre Beschlüsse zur Information und Bestätigung vorlegen müßten[17].

Was hier für einzelne Provinzen schon gutgeheißen war, erhielt dann auf dem allgemeinen Laterankonzil 1215 für das gesamte benediktinische Mönchtum Gesetzeskraft. Der zwölfte Kanon des Konzils bestimmte: In allen Reichen oder Provinzen sollen die Äbte und Prioren zu einem gemeinsamen Kapitel zusammentreten in einem ihnen geeignet erscheinenden Kloster. Kein Abt darf zum Kapitel mehr als sechs Pferde und acht Personen mitbringen. Da es sich für die Benediktineräbte um eine Neuerung handelte, so sollten sie zwei Zisterzienseräbte um Rat und Hilfe bitten, die über eine lange Erfahrung in diesen Dingen verfügten. Die zwei Zisterzienseräbte sollten aus den Benediktineräbten zwei als Beisitzer auswählen, und diese vier sollten auf dem Kapitel den Vorsitz führen, und zwar gemeinsam. Das Kapitel sollte mehrere Tage dauern und ernstlich über die Reform und die reguläre Disziplin sich beraten. Die Beschlüsse haben für die nächsten vier Jahre Gültigkeit und müssen von allen Kapitelsteilnehmern ohne Änderung, Widerspruch oder Appellation beobachtet werden. Zugleich muß der Ort für das nächste Kapitel bestimmt werden, und die Kosten des Kapitels sollen von allen dem Verhältnis entsprechend beglichen werden. Außerdem sollen auf dem Kapitel Visitatoren eingesetzt werden, die alle Abteien des Reiches oder der Provinz visitieren müssen mit päpstlicher Vollmacht; wo sie einen unwürdigen Obern finden, sollen sie es dem Bischof melden, damit er abgesetzt wird; falls dieser nicht einschreitet, wenden sie sich an den Apostolischen Stuhl. Damit

die Visitatoren nichts zu rügen haben, sollen die Bischöfe die ihnen unterstellten Klöster ihres Sprengels sogleich in rechter Weise reformieren. Schließlich wird noch den Bischöfen wie den Vorsitzenden des Kapitels empfohlen, gegen alle Großen, die die Klöster bedrücken, mit kirchlichen Strafen vorzugehen[18].

Die Verordnung des Papstes war das Ergebnis reiflicher Überlegung, sie war allmählich eingeführt und ausprobiert worden. Aber trotzdem wies sie in ihrer Fassung Mängel auf. Sie schrieb die Kapitel für die einzelnen Reiche und Provinzen vor, aber sie gab in keiner Weise deren Grenzen an. Welcher Provinz gehörten die einzelnen Abteien an, zumal wenn sie exemt waren? Ferner war die Gewalt der Kapitelvorsitzenden nicht umschrieben, und man kann wohl sagen, in der Praxis bedeutungslos. Ihnen stand dazu das Recht des Diözesanbischofs gegenüber. Die Kapitel vermochten in keiner Weise die Klöster aus dem feudalen und sozialen System zu lösen, in das sie verflochten waren; dort aber war die Quelle aller Übel.

Honorius III. war ganz im Sinne seines Vorgängers tätig. Überallhin ergingen seine Anweisungen für Reformen, Kapitel und Visitationen. Im Jahre 1218 erließ er ein energisches Schreiben an die Äbte von St. Matthias in Trier und St. Aper zu Toul, das sie an ihre Pflicht erinnerte, die Klöster des trierischen Sprengels zu visitieren. Der Papst beklagt es, daß die Klöster so daniederliegen, daß das Licht fast ausgelöscht ist und nur mehr qualmt[19]. Den Weisungen des Papstes wurde in manchen Ländern trotz aller Hindernisse auch entsprochen. So lassen sich für die Mainzer Provinz Kapitel nachweisen für 1222, 1224 und 1227. Ihre Verhandlungen und Beschlüsse sind freilich nur Zeugen für die traurige Lage der Klöster in dieser Zeit. Sie befassen sich mit der Spielwut der Mönche, den Tätlichkeiten gegenüber den Äbten, Simonie und Diebstahl[20].

Auch anderwärts begannen die Kapitel. Aber nur langsam und zögernd. Hier griff nun die feste und harte Hand Gregors IX. ein, der ohne Rücksicht auf die eigenartigen Verhältnisse der Benediktinerklöster die Kapitel erzwingen wollte und vor Zwangsmaßregeln nicht zurückschreckte. Leidenschaftlich und übertreibend tadelt der Papst die Benediktiner. Heftig beklagt er sich, daß die Kapitel von den Äbten vernachlässigt würden, da ja die Vorsitzenden keine Strafgewalt besäßen. Er bestätigte im Jahre 1226

die Statuten des Generalkapitels der Provinz Narbonne. Hieraus ergibt sich deutlich die Absicht, dem Kapitel eine gewisse Autorität zu verleihen. So werden die Äbte, die ohne Entschuldigung fehlen, mit Freitagsfasten bestraft und Ausschluß vom Chor, bis sie zum Kapitel erscheinen; sie haben dann das Vierfache der für die einzelnen festgesetzten Kapitelskosten zu tragen. Diejenigen, die eine ungenügende Entschuldigung schicken, haben das Doppelte des Beitrags zu entrichten. Es ist weiterhin dem Kapitel erlaubt, aus den einzelnen Klöstern tüchtige Mönche zu nehmen und sie in weniger reguläre zu senden, damit sie dort die Zucht einführen. Ebenso können sie widerspenstige Mönche aus dem Kloster ausweisen und in andere verschicken. Die übrigen Statuten betreffen das Stillschweigen, die Kleidung, das Fleischessen und besonders wieder die klösterliche Verwaltung und Vermögensordnung[21].

Im Jahre 1235 mußte Gregor IX. den Abt von St. Jakob in Lüttich an seine Pflicht erinnern, die Äbte der Kölner Provinz zum Kapitel einzuberufen; er forderte hier das jährliche Kapitel und verlangte die Einsendung eines Berichts. Im gleichen Jahre erließ er für die Gesamtheit der benediktinischen Klöster Reformstatuten[22]. Der Papst fand harte Worte für die Zustände in den Klöstern, und sein Schreiben nach Lüttich ist eine laute Anklage gegen die schwarzen Mönche: alle, Prälaten wie Untergebene, sind unnütz geworden, und kaum ist einer unter ihnen, der Gutes tut[23].

Aus den Verordnungen und Klagen Gregors IX. zeigt sich gewiß, daß nicht alle Klöster ihre Pflicht erfüllten, aber es zeigt sich auch ebenso, daß der Papst die Schwierigkeiten nicht erkannte, daß er Maßstäbe anlegte, die für die benediktinischen Klöster nicht paßten. Hier gab es keinen O r d e n, sondern nur K l ö s t e r, ohne Zusammenhang, ohne übergeordnete Autorität. Sein Ideal aber waren die neuen Orden der Bettelmönche mit ihrer einheitlichen Verfassung, ihrer Zentrale. Unklug war vor allem auch sein Vorgehen darin, daß er den Benediktinern stets als Muster die Zisterzienser vorstellte und so von vornherein das Mißtrauen und die Eifersucht wachrief. Dies war um so schlimmer, als sich der Papst bei Ausführung seiner Reformbestrebungen auf diesen Orden und die Dominikaner stützte und die Klöster zum Teil der Aufsicht und Visitation dieser Orden unterwarf. Beweglich klagt darüber der Chronist von St. Bertin: „In dieser Zeit erließ

der Herr Papst, Gregor IX., viele harte Konstitutionen für uns, den Orden der schwarzen Mönche des hl. Benedikt, und auch für andere Orden. Er fing an, unsere Orden zu quälen mit vielen Visitationen, uns die harten Gewohnheiten der Cluniazenser aufzuerlegen, uns mit schweren Strafen zu belasten, und ließ uns und die Prämonstratenser, die wir so vielfache Privilegien haben, durch Zisterzienseräbte visitieren. Diese führten den Vorsitz auf den General- und Provinzialkapiteln und fügten vielen Unbill zu. Die Äbte des Ordens von Arrouesse wurden in Paris von den Predigerbrüdern wegen der Verfehlungen in ihrem Orden öfters zur Rechenschaft gezogen. Die Klöster waren gezwungen, viele und große Ausgaben zu machen. Die königlichen und exemten Klöster in Frankreich und England wurden von Zisterziensern und Predigern visitiert, und nur vermittelst der Appellation und dadurch, daß sie viel Geld nach Rom schickten, entgingen sie den Visitationen."[24]

Auch unter den folgenden Päpsten blieb noch der Gedanke der Generalkapitel wach. Die päpstlichen Weisungen wurden unterstützt von zahlreichen Mahnungen der Bischöfe und Synoden. Für Deutschland begegnet im 13. Jahrhundert die Bestimmung des Provinzialkonzils von Köln 1260, das eine Reihe von Übelständen abzuschaffen befiehlt, vor allem aber fordert es, daß alljährlich die Benediktineräbte der Kölner Provinz an Kreuzerhöhung in St. Pantaleon oder St. Martin zu Köln zusammentreten und über die klösterliche Disziplin sich beraten[25]. Die Synode zu Wien 1267 klagt über die Übelstände in den Abteien und verfügt, daß alle nicht exemten Klöster der Salzburger Provinz von zwei Zisterzienseräbten und dem Bischof visitiert werden sollen[26]. 1274 forderte der Erzbischof Friedrich von Salzburg für seine Provinz die Abhaltung der Kapitel und verlangte streng, daß die Äbte an Ostern des nächsten Jahres zusammentreten sollten. Das Kapitel fand auch statt, aber die Äbte von Passau fehlten, da sie aus Furcht vor König Ottokar nicht zu erscheinen wagten[27]. Beachtenswert ist vor allem aber auch, daß im Schoße des Ordens der Gedanke zum allgemeinen Kapitel aufkam und der Abt von Fulda auf Drängen zahlreicher Äbte 1292 versuchte, alle deutschen Äbte zum Kapitel in Fulda zu vereinigen, um dem Orden sein Ansehen und seinen Glanz wieder zu verleihen[28].

Aber trotz aller Mahnungen der Päpste und auch trotz des guten Willens der Benediktineräbte wurden die Kapitel keine Macht. Die Verhältnisse, vor allem die lokalen Gewalten, waren zu mächtig und hinderten einen Zusammenschluß der Klöster. Nur zwei Generalkapitel verzeichnet Berlière für das 13. Jahrhundert in der Provinz Trier, 1218 und 1262. Ähnlich sind die Verhältnisse in den übrigen deutschen Provinzen. Besser bestellt ist es um die Befolgung der päpstlichen Weisungen in England, wo man von 1218 ab die regelmäßige Abhaltung der Kapitel nachweisen kann. Ebenso ist es in Frankreich, besonders in der Provinz Reims-Sens. Aber die Kapitel gewannen kein besonderes Ansehen, und seit Innozenz IV. erscheinen schon die Dispensen von den Anordnungen seiner Vorgänger. Die Äbte ließen sich von den Statuten der Kapitel befreien, und das trug gewiß nicht dazu bei, deren ohnehin geringes Ansehen zu erhöhen. Die Angelegenheit wurde mehr und mehr Theorie. Im Jahre 1299 beklagen die auf dem Generalkapitel in St. Quentin versammelten Äbte der Reimser Kirchenprovinz sehr die enormen Mißbräuche, die sich in den Klöstern eingeschlichen haben, durch die nicht bloß überall Ärgernis entstehe, sondern sich der gesamte Benediktinerorden die größte Verachtung zuziehe und besonders auch an der römischen Kurie. Es sind traurige Schäden, die sie aufzählen müssen: das Privateigentum, die Unabsetzbarkeit der Prioren und anderer Offizialen, das Würfelspiel, das Fernbleiben von dem Schuldkapitel und der gemeinsamen Lesung, der Gebrauch von bunten Kleidern und Modeschuhen, das Halten von Falken und Jagdhunden, die Vernachlässigung der Gastfreundschaft, selbst gegenüber Mönchen und Boten der Generalkapitel. Alle diese Dinge muß das Kapitel einschärfen und mit Strafen bedrohen[29].

Eine neue Epoche in der Geschichte des Benediktinertums als eines zusammenhängenden Ordens bildet die Gesetzgebung Benedikts XII., der eine Ergänzung der Verordnungen seiner Vorgänger gab und die von Innozenz III. angeordneten Provinzialkapitel auf eine neue Grundlage stellte. Der Papst entstammte dem Zisterzienserorden und kannte somit die Segnungen der Generalkapitel. Sein Restaurationsprogramm, das eine Erneuerung der Gesamtkirche ins Auge faßte, wandte sich vor allem den großen religiösen Orden zu, den Augustinern, Zisterziensern

und besonders auch den Benediktinern. Für die Benediktiner erschien seine groß angelegte Bulle „Summa Magistri“[30]. Sie gab eine genaue Umschreibung dessen, was Innozenz III. begonnen hatte, und verlieh dadurch den Provinzialkapiteln, die schon wieder am Schwinden waren, neues Leben. Innozenz III. hatte die Kapitel ganz allgemein angeordnet für alle Reiche und Provinzen; Benedikt XII. umschrieb nun genau die Provinzen und schuf dadurch zum ersten Male eine Art von Organisation. Die dem schwarzen Benediktinertum angehörigen Klöster wurden in sechsunddreißig Provinzen aufgeteilt. Deutschland hatte als erste Provinz Köln-Trier. Zu dieser gehörten die Klöster von Köln: St. Martin und St. Pantaleon daselbst, Brauweiler, Kornelimünster, St. Heribert zu Deutz, Gladbach, Grafschaft, Siegburg, Werden; von Lüttich: St. Jakob und St. Laurentius daselbst, Brogne, Florennes, Gembloux, St. Hubert, St. Trond, Stablo, Vlierbeek, Waulsort, die Priorate Meersen und Bierbeek; von Utrecht: St. Paul daselbst, Dikhingen, Egmond, Foswerd, Klaarwater, Oostbroek, Smalenee, Selwert, Staveren, Zwartewater; von Münster: Liesborn, Rottum; von Osnabrück: Iburg; von Minden: St. Moritz daselbst und Schinna; von Trier: St. Marien, St. Martin, St. Matthias und St. Maximin daselbst, Echternach, Gronau, Laach, Münster in Luxemburg, Mettlach, Prüm, Rethel, Schönau, Tholey; von Metz: St. Arnulf, St. Klemens, St. Martin, St. Symphorian, St. Vinzenz daselbst, Bouzonville, Gorze, Hornbach, Longeville, St. Avold; von Toul: St. Aper, St. Mansuet daselbst, Moyenmoutier, Senones; von Verdun: St. Airy und St. Vanne daselbst, Beaulieu und St. Mihiel. Die zweite Provinz in Deutschland war Magdeburg-Bremen mit den Klöstern von Magdeburg: Ammensleben, Berge und Mönchennienburg; von Merseburg: Chemnitz, St. Peter in Merseburg und Pegau; von Naumburg: St. Georg daselbst, Bosau und Bürgel; von Bremen: St. Paul daselbst, Harsefelde, Norden, Rastede, Stede; von Lübeck: Cismar. Die dritte Provinz: Mainz-Bamberg mit den Klöstern von Mainz: St. Alban und St. Jakob daselbst, Bleidenstadt, Breitenau, Hasungen, Bursfeld, St. Jakob und St. Peter zu Erfurt, Gerode, Herrenbreitungen, Hersfeld, Homburg, Johannisberg, Nordheim, Oldisleben, Paulinzelle, Reinhardsbrunn, Reinhausen, Saalfeld, Seligenstadt, Sponheim, Steine; von Augsburg: Anhausen, St. Ulrich zu Augsburg, Benediktbeuren, Deggingen, Donauwörth,

Echenbrunn, Elchingen, Ellwangen, Füssen, Fultenbach, Irrsee, Lorch, Neresheim, Ottobeuren, Thierhaupten, Wessobrunn; von Bamberg: Michelfeld, Michelsberg, St. Ägidien zu Nürnberg, Weissenohe; von Chur: Disentis, Marienberg, Pfäfers; von Konstanz: Alpirsbach, St. Blasien, Blaubeuren, Einsiedeln, Engelberg, Fischingen, St. Gallen, St. Georgen, St. Jakob in Konstanz, St. Johann im Thurtal, Isny, Kempten, Mehrerau, Muri, Ochsenhausen, St. Peter im Schwarzwald, Petershausen, Reichenau, Rheinau, Schaffhausen, Schienen, Stein a. Rh., Trub, St. Trudpert, Wagenhausen, Weingarten, Wiblingen, Zwiefalten; von Eichstätt: Auhausen, Heidenheim, Kastl, Plankstetten, Wilzburg; von Halberstadt: Ballenstedt, St. Ägidien in Braunschweig, Elversdorf, Gosek, Hillersleben, Huysburg, Ilsenburg, Königslutter, Konradsburg, Reinsdorf, Wimmelburg; von Hildesheim: St. Godehard, St. Michael daselbst, Brunshausen, Clus, Ringelheim; von Paderborn: Abdinghof, Korvei, Flechtorf, Helmarshausen, Marienmünster; von Speyer: Gottesau, Hirsau, Klingenmünster, Limburg, Odenheim, Sinsheim, Weißenburg; von Straßburg: Altdorf, Ebersheimmünster, Ettenheimmünster, Gengenbach, Hugshofen, Maursmünster, Neuweiler, Schuttern, Schwarzach, Selz, St. Walburg; von Verden: Altültzen und St. Michael in Lüneburg; von Worms: Heiligenberg; von Würzburg: St. Burkhard, St. Stephan, St. Jakob daselbst, Amorbach, Aura, Banz, Fulda, Komburg, Mönchröden, Münchaurach, Münchsteinach, Murrhardt, Neustadt, Schlüchtern, M.-Schwarzach, Theres. Die vierte Provinz Salzburg mit den Klöstern von Salzburg: St. Peter daselbst, Admont, Michaelbeuren, Millstadt, Ossiach, St. Lambrecht, St. Paul in Kärnten, St. Veit, Seeon; von Brixen: Fiecht; von Freising: Attl, Ebersberg, Ettal, Rott, Scheyern, Tegernsee, Weihenstephan; von Lavant: Obernburg; von Passau: Altenburg, Asbach, Formbach, Garsten, Gleink, Göttweig, Kremsmünster, Lambach, Mariazell, Melk, Mondsee, Niederaltaich, Oberaltaich, Seitenstetten, Schotten in Wien; von Regensburg: St. Emmeram, St. Jakob daselbst, Biburg, Ensdorf, Frauenzell, Mallersdorf, Metten, Münchsmünster, Prüfening, Prül, Reichenbach, Weih-St.-Peter (Schotten). England bildete die eine Provinz Canterbury-York, Böhmen-Mähren ebenfalls eine mit den Klöstern von Prag-Olmütz; Spanien und Portugal hatten vier Provinzen: Compostella-Sevilla, Toledo, Braga und Tarragona-Saragossa mit

Mallorca; Frankreich hatte sechs Provinzen: Reims-Sens, Rouen-Tours, Bourges-Bordeaux, Narbonne-Toulouse-Auch, Lyon-Besançon-Tarentaise, Vienne-Arles-Aix-Embrun; je eine Provinz bildeten die Klöster von Ungarn, Irland, Schottland, Dänemark, Norwegen. Italien hatte zehn Provinzen.

Die Äbte oder Prioren der Klöster all dieser Provinzen waren verpflichtet, alle drei Jahre zum Provinzialkapitel zusammen zu treten in einem Kloster ihrer Provinz. Wer nicht kommen konnte, hatte sich zu entschuldigen und einen Vertreter zu senden. Wer dies unterließ, mußte das Doppelte dessen bezahlen, was die Reisekosten betragen hätten, und die Vorsitzenden des Kapitels hatten die Summen festzusetzen und konnten sie mit Strafen eintreiben. Auf dem Kapitel sollte die Observanz besprochen und Verordnungen über die Disziplin gegeben werden, die für alle Klöster verpflichtend waren. Dazu wurden Visitatoren erwählt, die alle Klöster visitieren mußten. Sie durften aber nur zwei Tage in dem Kloster bleiben, keine Geschenke annehmen und hatten dem Provinzialkapitel Rechenschaft abzulegen. Außer diesem Provinzialkapitel soll jährlich Generalkapitel stattfinden, zu dem die Äbte ihre untergebenen Äbte und Prioren berufen müssen. In jedem Kloster soll täglich Schuldkapitel sein, die Regel verlesen und erklärt werden.

Eine andere Verordnung des Papstes betraf die Studien. Jedes Kloster mußte zur Ausbildung seiner jungen Mönche einen Lehrer haben, der die Mönche in Grammatik, Logik und Philosophie unterrichtete. Von je zwanzig Mönchen sollte dann einer ausgewählt werden für das Studium der Theologie oder des kanonischen Rechtes an der Universität Paris oder an einer andern Hochschule. Die Auswahl der für das höhere Studium bestimmten Mönche trifft der Abt mit den Senioren. Zur Bestreitung der Kosten sind die Klöster zu genau bestimmten Zahlungen verpflichtet und haben dafür feste Einkünfte bereit zu halten. Der übrige Teil der Bulle befaßt sich dann noch mit der Vermögensverwaltung.

Gegenüber den Bestimmungen Innozenz' III. war die Bulle Benedikts XII. ein Fortschritt durch die genaue Normierung der Provinzen und der zahlreichen Einzelbestimmungen. Sie zeigte aber auf der andern Seite auch die Größe des Verfalls, in dem sich der Orden befand, und deckte mehrere Schäden auf: die Nach-

lässigkeit der Äbte, die schlechte Vermögensverwaltung und Verschleuderung des Vermögens, die Vernachlässigung der Studien und die unverantwortliche Art bei Aufnahme von Mitgliedern. Das Wichtigste war nun, diese Bestimmungen auch durchzuführen. Benedikt XII. hat es hierbei an Mahnungen und praktischen Winken nicht fehlen lassen. 1336 mahnt er die Äbte von St. Matthias in Trier und St. Pantaleon in Köln zur Ausführung der Bulle, 1337 fordert er alle Äbte der Kölner Provinz auf, das Kapitel zu besuchen, und 1338 erfolgt eine neue Mahnung an die Äbte von St. Pantaleon, St. Matthias und St. Maximin, das Kapitel einzuberufen; ebenso mahnt er 1336 die Äbte von Fulda, St. Michael in Bamberg, Seligenstadt und St. Alban in Mainz, die Bulle zu verkündigen und auszuführen[31]. In der gleichen Weise erfolgten päpstliche Schreiben in die gesamte christliche Welt, an die Bischöfe und Äbte der einzelnen Provinzen mit Mahnungen und näheren Anweisungen. Um seinem Reformwerk eine sichere Grundlage zu geben, versuchte der Papst eine allgemeine Untersuchung über den Stand der Benediktinerklöster durchzuführen. Nichts wurde versäumt, um einen genauen Einblick in die Verhältnisse der einzelnen Klöster zu erhalten. Der Untersuchungskommission wurde genau vorgeschrieben, worauf sie ihr Augenmerk zu richten hatte. Sie sollte alle Mönche, besonders alle Offizialen verhören und genau den innern und äußern Stand des Klosters untersuchen. In Frankreich wurde diese Untersuchung auch zum Teil durchgeführt[32].

Vielerorts hatte man den besten Willen, dem Gebote des Papstes zu folgen, und in den verschiedenen Provinzen machte sich ein erfreulicher Anfang bemerkbar. 1338 trat das Kapitel der Salzburger Provinz zusammen in St. Peter zu Salzburg. Die Äbte von Altenburg, St. Paul in Kärnten und Mallersdorf wurden zu Visitatoren bestellt, und im Jahre 1341 die Abteien Schotten in Wien, Mariazell, Göttweig, Seitenstetten, Garsten, Gleink, Lambach und Kremsmünster visitiert[33]. In England wurde die Tradition beibehalten und fanden die Kapitel sehr regelmäßig statt. In Frankreich fanden Kapitel statt in der Provinz Arles (1337), Lyon (1337, 1339), Narbonne seit 1337 mit gewisser Regelmäßigkeit, ebenso in Reims; gleichfalls in Ungarn. Überblickt man das Gesamtbild, so ist es freilich, abgesehen von England und einigen Provinzen Frankreichs, kein günstiges. In Deutschland sind

nur wenige Kapitel gehalten worden. Aber hierbei dürfen die Schwierigkeiten nicht übersehen werden, die sich der Ausführung entgegenstellten. Die Provinzen waren zum Teil sehr groß, wie etwa die Mainzer, die ganz Mittel- und Südwestdeutschland umfaßte. Vielen Äbten war eine so häufige Reise zum Kapitel nicht bloß zu mühselig, sie konnte für ihr Kloster geradezu gefährlich werden bei den ständigen Bedrohungen durch die Nachbarn, denen sie ausgesetzt waren. Vielen waren die Kosten einer Reise auch zu hoch. Dazu kam aber, daß die Vögte und Schirmherren, die Bischöfe und Landesherren den Äbten die Reise einfach verboten, da sie für ihre Rechte fürchteten. Kaiser Ludwig der Bayer verbot 1338 kurzerhand den Äbten der Mainzer Provinz, das für sie ausgeschriebene Kapitel in Fulda zu besuchen, und ebenso verbot er sämtlichen Äbten in seinen Ländern bei Verlust ihres Besitzes, das Kapitel von Salzburg zu besuchen. Tatsächlich fehlten denn auch auf dem Salzburger Kapitel die Äbte von Scheyern, Tegernsee, Rott, Attl, Ebersberg, Münchsmünster, Biburg, Weltenburg, Ensdorf, Prüfening und Weihenstephan. Die Äbte schickten nach Salzburg eine Entschuldigung, daß sie aus Furcht vor ihrem Herrn nicht zu kommen wagten[34]. Ein großer Übelstand war vor allem die Armut der Klöster, in die sie zum Teil aus eigener Schuld, aber zum größten Teil durch die Bedrückungen ihrer Vögte und Schutzherren geraten waren. Die Äbte der Salzburger Provinz geben hierüber an den Papst einen erschütternden Bericht, der die ganze Trostlosigkeit ihrer Lage schildert. Feste Einkünfte besaßen viele Klöster nicht und konnten deshalb über ihren Vermögensstand kaum Auskunft geben. Die Mönche ernährten sich mühselig durch ihren Ackerbau, ihre Weinberge und die Viehzucht. Häufig kam es vor, daß ein Fürst oder Vogt von einem Kloster eine Geldzahlung von 300 und 400 Mark verlangte, und das Kloster mußte sehen, wie es die Summe aufbrachte. „Vielfach kommen Fürsten ins Kloster, bringen 200 Pferde mit und bleiben zwei und drei Tage. Ihre Leute nehmen dann alles weg, was sie vorfinden. So wird dann in wenigen Tagen aufgezehrt, was das Kloster im Laufe langer Monate an Vorrat gesammelt hat.“ Und beim Abzug des unliebsamen Besuches muß der Abt noch oft eine Summe Geldes zahlen, damit der Fürst nicht die Höfe des Klosters mit einem gleichen Besuch beehrt und zu Grunde richtet[35]. Man konnte von einem Kloster

sagen, daß es blühe und genug zu leben habe, wenn es von fürstlichem Besuch verschont blieb. So bemühten sich zahlreiche Klöster um Schutzbriefe, in denen ihnen die Freiheit von Aufnahme fürstlicher Besuche gewährleistet wurde[36]. Der Wille bei den Prälaten war oft gut, aber die Ausführung bot überall Schwierigkeiten, so vor allem auch die Visitation der einzelnen Klöster, und offenherzig gibt der Bericht der österreichischen Äbte darüber an: „Bei uns ist es etwas sehr Seltenes und gänzlich Ungewohntes, daß ein Abt sich von einem andern ermahnen läßt, denn jeder will selber Gesetz und Regel seines Lebens sein." Für Deutschland war die Benedictina ohne große Frucht. Der gute Anfang, der in Salzburg gemacht wurde, fand keine Fortführung. Der Apparat der Verhandlungen war zu schwerfällig, die Rechte der einzelnen Äbte zu groß, in den Ausführungen waren sie nicht allein maßgebend; es blieb alles beim Alten. Resigniert schreibt ein Visitator der Salzburger Provinz: „Die päpstlichen Statuten und unsere Verordnungen werden nirgends befolgt, und keiner denkt auch nur daran, irgend jemand zum Studium zu schicken."[37]

In Frankreich wurden die Verordnungen besser befolgt, aber die Schäden waren nicht geringer. Die Kapitelsbestimmungen und Visitationsberichte zeigen das gleiche traurige Bild: Vernachlässigung des Chorgebets, der Gastfreundschaft, der Mildtätigkeit, der klösterlichen Armut. Das 1363 zu St.-Germain-des-Prés abgehaltene Kapitel muß den Äbten einschärfen, sich auf dem Kapitel ruhig und sittsam zu betragen, damit die Weltleute kein Ärgernis nähmen. Es verbietet wieder das Würfelspielen, fordert die Einhaltung der päpstlichen Bestimmungen bezüglich des Studiums, verlangt, daß die Priester des Klosters wenigstens zweimal in der Woche zelebrieren, daß die Mönche die reguläre Kleidung tragen, verbietet den Sonderbesitz, besonders an Geld[38]. Aber die Kapitel wurden auch hier keine Macht. 1407 erläßt Karl VI. ein Gesetz, in dem er beklagt, daß die Provinzialkapitel verschwunden seien. Er bestellte für jede Provinz einen Abt, der die Äbte der Klöster zusammenrufen mußte. 1408 und 1410 fanden denn auch wieder Provinzialkapitel für die Reimser Provinz statt. Ihre Gebote waren aber fast nur Wiederholungen der früheren Statuten, nur läßt sich feststellen, daß zu den früheren Mißbräuchen noch eine Reihe anderer getreten ist[39].

Seit dem 13. Jahrhundert macht sich ohne Zweifel das Sinken des benediktinischen Einflusses in der Kirche bemerkbar. Das Benediktinertum wirkte nicht mehr als große Macht. Die neueren Orden mit ihrer Beweglichkeit einerseits, ihrer straffen Zentralisation anderseits bedeuteten im kirchlichen Leben ungleich mehr. Am deutlichsten zeigte sich die Wandlung der Zeit auf dem Gebiet des literarischen Schaffens. Das Bildungsmonopol war nicht mehr bei den Mönchen. Die alten Klosterschulen gingen zu Grunde oder verloren ihre Bedeutung neben den neuen Universitäten. Es wurde in den meisten Abteien die Umstellung auf die Forderungen der neuen Zeit versäumt, und so nahmen die neuen Orden den Platz ein, den das Benediktinertum nicht mehr ausfüllte. Als Gesamtheit trat seine Wirksamkeit mehr und mehr im aszetischen Leben zurück. Man vermag nur noch wenige Namen zu nennen, die als Führer des benediktinischen Lebens gelten dürfen. So vor allem der als Schriftsteller sehr bedeutsame Abt Bernhard von Montecassino († 1282), der einen vielgelesenen Kommentar zur Regel Benedikts schrieb und ein gleichfalls vielverbreitetes Schriftchen „Speculum monachorum", die beide die echte Tradition verraten, in der man damals noch in Montecassino lebte[40]. Ebenso ragt aus dem allgemeinen Durchschnitt hervor Abt Engelbert von Admont (1297—1327)[41].

Aber von der Gesamtheit des Benediktinertums darf gesagt werden, daß seine Wirksamkeit langsam lahmgelegt wurde. Das Interesse der großen Klöster in England, Frankreich und Deutschland war mehr und mehr in Anspruch genommen durch die Sorge für die Aufrechterhaltung des Besitzstandes, besonders auf dem Gebiet der Herrschaft. Die Geschichte der Abteien, vor allem in Deutschland, wird zu einem großen Teile Wirtschaftsgeschichte; sie ist erfüllt vom Kampf mit den Ministerialen, die sich die Klosterrechte und den Klosterbesitz aneigneten, mit dem Kampf um Rettung oder Rückgewinnung des Besitzes oder um Erschließung neuer Einnahmequellen, mit dem Kampf um Privilegien und Rechte. Bei aller Macht und Ausdehnung des Besitzes verloren aber die Abteien mehr und mehr ihre Selbständigkeit, wurden aus eigenen Trägern ihrer Entwicklung herabgewürdigt zum Objekt päpstlicher, landesherrlicher und bischöflicher Politik. Sie dienten den verschiedensten höheren Gewalten als einträgliche Einnahmequelle, und die Mönche sanken zu Verwaltern

eines Besitzes herab. Die Form, in der die Mehrzahl der alten benediktinischen Klöster lebte, war nicht mehr fähig, religiöses Leben in sich zu tragen. Da ist es nicht zu verwundern, wenn Versuche auf einer andern Grundlage gemacht wurden.

Es sind die Ordensgruppen der Silvestriner, Cölestiner und Olivetaner, die alle mehr oder weniger das Einsiedlerideal verkörperten und in Armut und Buße in kleinen Konventen lebten. Die Silvestriner verdanken ihr Entstehen dem hl. Silvester Guzzolini[42]. 1177 geboren, studierte er in Bologna Jurisprudenz und Theologie. Er wurde Priester und Kanonikus. Im Jahre 1227 verließ er die Welt und lebte drei Jahre in voller Zurückgezogenheit in einer Höhle. Er ließ sich dann von einem Mönche Pietro Magone in der monastischen Disziplin unterrichten und zog sich mit zwei Schülern auf den Monte Fano zurück. Hier erbaute er 1231 sein Kloster oder besser, seine Einsiedelei, die der Ausgangspunkt seines Ordens wurde. Im Jahre 1247 erhielt die junge Stiftung die Bestätigung durch Papst Innozenz IV.; Silvester konnte auch noch andere Klöster gründen, und als er 1267 starb, hinterließ er eine Vereinigung von zwölf Klöstern, die in Monte Fano ihr Zentrum hatten. Für seine Klöster nahm Silvester die Regel des hl. Benedikt in ihrem strengen Wortlaut an. Sie war ihm jedoch nur die Grundlage für die herbe aszetische Richtung, der er diente. Vor allem machte er den Seinen die äußerste Armut zur Pflicht. Aber noch wichtiger war die Neuerung in der Organisation, die er durchführte. Alle Klöster des Verbandes, an deren Spitze lebenslängliche Prioren standen, bildeten eine einzige Gemeinschaft, als deren Haupt der Prior des Klosters von Monte Fano, der General, galt, neben dem als Mitregierung eine Repräsentation aus den Einzelhäusern stand.

Eine zweite ähnliche Vereinigung stellen die Cölestiner dar. Sie gingen hervor aus einer losen Einsiedlervereinigung, die in den Abruzzen gegen Ende des 13. Jahrhunderts lebte und unter denen der bedeutendste Petrus von Morone war, so genannt nach dem Berge, auf dem er lebte. Petrus übte die strengsten Abtötungen und erfreute sich des größten Ansehens. Den Einsiedlern, die sich enger an ihn anschlossen, gab er als Form ihres Lebens die Benediktinerregel; jedoch sollte in den Konventen das Anachoretenleben gepflegt werden. Hier bildete die Regel Benedikts nur die Grundlage für ein Eremitenleben. Die Heiligkeit des Petrus von

Morone und vor allem seine Erhebung auf den Stuhl Petri als Cölestin V. gaben den Eremitenkolonien rasch ein bedeutendes Ansehen. Die Stiftung unterschied sich noch mehr als die der Silvestriner vom alten benediktinischen Mönchtum. Zunächst war sie ja eine Eremitenvereinigung und verstieß insofern gegen das Grundprinzip der Regel Benedikts, das Zönobiten im strengsten Sinne des Wortes verlangte. Aber darüber hinaus wurden in den Einzelhäusern — beim Tode Cölestins V. waren es deren dreiundzwanzig — die Prioren nicht mehr auf Lebenszeit bestimmt. An der Spitze der Vereinigung stand ein Abt als General, der jedoch nur auf drei Jahre gewählt war und nach Ablauf von neun Jahren nicht wieder wählbar war. Jährlich sollte Generalkapitel stattfinden, zu dem alle Prioren und je ein Vertreter des Konvents erschienen. Papst Cölestin V. bestätigte 1294 selber die Konstitutionen.

Die dritte ähnliche Institution stellen die Olivetaner dar. Der Gründer dieses Ordens ist der hl. Bernhard Tolomei aus Siena[43]. Er wurde dort im Jahre 1272 als Sohn einer vornehmen Familie geboren und erhielt bei seinem Verwandten Christophorus, einem Dominikaner, eine ausgezeichnete Ausbildung und Erziehung. Da er der einzige Sohn war, sollte er eine weltliche Laufbahn einschlagen und die Familie fortsetzen. Er erhielt von Kaiser Rudolf die Ritterwürde und nahm in seiner Heimatstadt eine führende Stellung ein. Es schien ihm eine glänzende Zukunft bevorzustehen, und Bernhard ergab sich auch ganz dem weltlichen Leben. Da befiel ihn plötzlich die Blindheit, und all seine Zukunftshoffnungen waren zerstört. In innigem Gebet bat er Gott und die allerseligste Jungfrau um sein Augenlicht und versprach zum Danke, Einsiedler zu werden. Das Wunder geschah: Bernhard konnte wieder sehen, und er verließ mit zwei Gefährten, Ambrosius Piccolomini und Patricius Patrici, die Vaterstadt, um Gott in der Einsamkeit sein Leben zu weihen. Das geschah im Jahre 1313. Die drei gingen nach dem Monte Oliveto und lebten hier dem Heile ihrer Seele in Gebet, Kasteiung und heiliger Lesung. Sie hatten nicht den Plan, einen Orden zu begründen, sondern wollten für sich in der Stille leben. Aber sie fanden, daß sie zur Grundlage ihres Lebens einer Regel bedurften, und wählten als die für sie geeignete die Regel des hl. Benedikt. Am 26. März 1319 erschienen sie vor ihrem Bischof Guido und

erklärten ihm, sie wollten Mönche nach der Regel St. Benedikts sein und ein Kloster mit Kirche auf dem Monte Oliveto bauen zu Ehren der Gottesmutter. Sie baten den Bischof um Genehmigung ihrer Klostergründung. Der Bischof bestätigte die Stiftung und verlieh ihr alle Freiheit von Zehnten und Abgaben, behielt sich aber die Aufsicht vor. Das Kloster sollte einem Abt unterstehen und dieser das Recht haben, für seine Mönche eine Lebensordnung gemäß der Regel Benedikts aufzustellen. Wenige Tage darauf empfing Bernhard mit seinen Gefährten durch einen Mönch der Abtei Sasso als Bevollmächtigten des Bischofs das Gewand des hl. Benedikt, und sie legten ihre Gelübde ab. Das waren die Anfänge der jungen Gemeinschaft. Es fanden sich Genossen, und im April 1319 konnte man zum ersten Kapitel zusammentreten. Auf diesem wurde nun bestimmt, der Abt solle sein Amt nur ein Jahr innehaben und es nur dann weiterführen können, wenn die Mönche ihn wieder wählten. 1321 wurde Bernhard zum Abte gewählt, und er blieb es bis zu seinem Tode am 20. August 1348. 1324 gab der Bischof von Arezzo neue Privilegien, die den Mönchen das Betteln erlaubten. Bis zum Jahre 1344 zählte der Orden zehn Häuser, in denen einhundertsechzig Mönche lebten. Papst Klemens VI. gab der Institution die Bestätigung und erlaubte, neue Klöster zu gründen, jedoch nur in Italien. Der Orden war straff zentralisiert unter dem Abte von Monte Oliveto. In den einzelnen Häusern waren Prioren für ein Jahr; er hatte das Recht, die Novizen aufzunehmen, neue Gründungen einzurichten, die Mönche zu strafen, kurz die Gesamtleitung.

Die Institution entfernte sich gleichfalls sehr von den Traditionen des Benediktinertums. Die Konstitutionen von 1349 geben ein Bild davon. Der Generalabt muß am Schlusse des Jahres seine Schuld bekennen und vor dem Kapitel, das aus allen Prioren und ein oder zwei von den einzelnen Häusern gewählten Mönchen oder Laienbrüdern besteht, abdanken. Dann findet die Neuwahl statt. 1351 wurde jedoch die Dauer der Amtszeit des Generalabts auf drei Jahre erhöht. Der Generalabt ernannte in jedem Jahre die Prioren der einzelnen Häuser von neuem. In den Konventen herrschte strengste Armut und Aszese. Alle Mönche wurden mit Handarbeit beschäftigt, vor allem bei den Bauten; die Backsteine mußten von den Mönchen selbst hergestellt werden.

Dazu herrschte stetes Stillschweigen, so daß die Klöster Einsiedeleien glichen[44].

Keiner dieser drei Orden erlebte eine große Verbreitung. Es war ein Versuch, die Prinzipien der Bettelorden auf der Grundlage der Regel St. Benedikts zu verwirklichen. Und so waren die Orden in allem mehr den neuen Gemeinschaften des 13. Jahrhunderts ähnlich als der Institution, deren Regel sie angenommen hatten. Eine Erneuerung des Benediktinertums konnte aber auf dieser Grundlage nicht kommen, da die Grundprinzipien überhaupt aufgegeben waren.

Aber es war doch ein Ruf zur Besinnung auch für das alte benediktinische Mönchtum, und jedenfalls betrachtete man sich in diesen Kreisen als die Propheten einer innern Erneuerung. Die Chronik von Monte Oliveto spricht dies deutlich aus. Für sie kam Bernhard Tolomei als der Retter in letzter Stunde: „Denn zu jener Zeit war die reguläre Disziplin völlig verschwunden in Gallien, Italien, ja auf dem gesamten römischen Erdenrund." Gewiß, der Verfasser, Antonius de Berga († 1452), tröstete sich, es sei dies nicht allzu schlimm. Er habe von erfahrenen und gereiften Vätern gehört, eine reguläre Observanz bleibe nicht länger als hundert Jahre bestehen; denn es sei gar schwierig, lange an harten Dingen festzuhalten[45].

Dritter Teil

Die Zeit der Reformkongregationen

Erstes Kapitel

Die Reformen in Italien und Süddeutschland

Der Zustand des Benediktinertums zu Beginn des 15. Jahrhunderts. Die Reformen von Subiaco. St. Justina in Padua. Valladolid. St. Jakob in Lüttich. Kastl und Melk.

Das Bild, das das benediktinische Mönchtum im ausgehenden Mittelalter bot, war nicht sehr erhebend. Es ist gekennzeichnet durch den Verfall der Disziplin, durch Armut, durch Stagnation, Mangel an Lebenswillen und Tatkraft. Hierin steht das Benediktinertum freilich nicht allein. Sein Zustand entsprach nur dem allgemeinen Niedergang, den das gesamte kirchliche Leben weithin bot. Die Übel, die überall in der Kirche zu Tage traten, waren auch hier vorhanden, und die Ursachen, die für den Verfall des kirchlichen Lebens gelten, waren auch schuld an dem Verfall des klösterlichen Lebens in den Abteien.

Bei der Beurteilung der Gesamtlage des Ordens darf jedoch nicht vergessen werden, daß wir die Schilderungen des monastischen Lebens zum großen Teile den Männern der Reform verdanken und daß diese wiederum ihre Aufzeichnungen nicht im Dienste der Geschichtschreibung, sondern zur Warnung und Belehrung für die jungen Mönche niederschrieben. Es waren darunter der Novizenmeister Nikolaus von Siegen, der pessimistisch gesinnte Johannes Trithemius. Die Reformen legten an das Bestehende nicht den objektiven Maßstab, sondern stets die eigene Observanz. Alles, was dieser nicht entsprach, war Verfall, Ruin. Vieles von dem, was sie bekämpften als Laster und Zuchtlosigkeit, ist heute in den Klöstern reguläre Übung und steht nicht mehr zur Diskussion. Das waren Dinge wie der Fleischgenuß an bestimmten Tagen, das Beten der Matutin am frühen Morgen statt um Mitternacht, das Tragen von Leinen. Ihnen galten diese Dinge als verboten, als der Regula zuwider. Und dazu kamen manche Kleinigkeiten und Äußerlichkeiten, die ebenso wichtig und ernst

genommen wurden, wie z. B., daß der reguläre Mönch beim Trinken den Becher mit beiden Händen hebe statt mit einer Hand und anderes mehr. Dies darf nicht übersehen werden, wenn man das damalige Mönchtum gerecht beurteilen will.

Freilich, es bleiben Übelstände genug, die unentschuldbar sind. Aber so düster wie die Schilderungen waren die Dinge doch nicht. Der Chronist Nikolaus von Siegen hat über den Orden des beginnenden 15. Jahrhunderts das Wort geschrieben: „Der ganze Orden der schwarzen Mönche ist schwarz geworden, und schwärzer als Kohlen, so daß er fast völlig zu Grunde gegangen ist. Durch die Benedictina und die Clementina ist der Orden im Äußern ja etwas mehr in Zucht gekommen, aber im Innern sind die Mönche schwarz geblieben.“ [1] Wodurch war der Niedergang gekommen? Sieht man von den allgemeinen Ursachen ab, wie das Exil von Avignon und das kirchliche Schisma, so trug die Schuld zunächst der Umstand, daß man in zahlreichen Klöstern nur adelige Novizen aufnahm. Dadurch erhielten die Adeligen ein Anrecht auf die Klöster und sahen in ihnen die Versorgung ihrer Angehörigen. Klöster wie St. Gallen, Reichenau, Fulda, Weißenburg, Ellwangen, Werden, Korvei, Helmarshausen nahmen grundsätzlich nur Adelige auf. Das hatte zunächst zur Folge, daß die Zahl der Mitglieder außerordentlich sank. Das reiche Prüm zählte zu Anfang des 15. Jahrhunderts noch sechzehn Mönche, Maria Laach acht, Rethel drei, Reichenau zwei, St. Gallen zwei, in Werden und Einsiedeln sank die Zahl auf einen [2]. In St. Jakob in Regensburg lebten noch der Abt und zwei Mönche, in St. Jakob zu Nürnberg der Abt, der Prior und ein Mönch, im Schottenkloster zu Konstanz nur noch der Abt, in Erfurt der Abt mit einem Mönch, das Schottenkloster in Wien stellte mit seinen sieben Mönchen einen großen Konvent dar [3]. Das Chorleben hörte in solchen Klöstern von selber auf und nicht bloß dies, sondern überhaupt jedes Gemeinschaftsleben. Es gab Klöster, wie Ellwangen, in denen keine Profeß mehr abgelegt wurde, sondern man nur noch eine Installierung kannte. Die Konventsmitglieder wohnten in eigenen Kurien, verzehrten ihre Präbenden und kehrten oft genug in das bürgerliche Leben zurück, um zu heiraten. Ein großer Mißstand war sodann die Verteilung des klösterlichen Vermögens unter Abt und Konvent nach Art von festen Pfründen. War ursprünglich diese Verteilung in Zeiten äußerer Gewalt ein-

geführt worden, um dem Konvent den Lebensunterhalt zu sichern, so hatte dies dazu geführt, daß die Mönche Praependarii geworden waren mit einem festen Einkommen, über das sie auch beliebig verfügen konnten. Statt des Verzichtes auf alles Eigentum und allen Besitz war ein Eid eingeführt worden, daß jeder mit der Verteilung einverstanden sei.

So wurde 1298 in Liesborn die Präbendenzahl auf zweiundzwanzig festgesetzt, in Grafschaft auf vierundzwanzig, ebenso in Abdinghof, die aber 1454 auf neun gesunken war, in Marienmünster sechzehn, Flechtorf zwölf. Das Vermögen war zwischen Abt und Konvent genau geteilt und im allgemeinen in der Weise, daß der Abt ein Drittel und der Konvent zwei Drittel erhielt. Die Verpflichtungen und Zahlungen der einzelnen waren genau geregelt und wurden von einem Verwalter überwacht, so daß die Vermögensverwaltung völlig getrennt war. Die einzelnen Mönche erhielten ihre festen Präbenden, wobei die der Prioren, Sakristane und anderer Offizialen größer waren. Man konnte in diese Stellen aufrücken oder sie sich durch Verwandte verschaffen; über die Einkünfte der Präbende hatte der Mönch Verfügungsrecht. Bei seinem Tode allerdings fiel es an den Konvent bzw. den Abt, der die Präbende neu besetzen konnte.

So wurden die einzelnen Präbenden Kauf- und Handelsobjekt zwischen Abt und Konvent, und die Konvente wußten sich oft die Verfügung zu sichern, vor allem die Unabsetzbarkeit des einzelnen Präbendeninhabers. Am schlimmsten war es aber, daß auch die Abtspräbende ein Kaufobjekt wurde und lediglich als eine Würde bzw. eine Versorgung angesehen werden konnte. Die traurigen kirchlichen Verhältnisse, die durch die Lage des Apostolischen Stuhles in Avignon und das folgende Schisma gezeitigt wurden, begünstigten diese Entwicklung.

Man gewöhnte sich daran, in den Abteien eine Einnahmequelle der Kurie zu sehen. Da die andern Leistungen zurückgingen, so blieb diese bestehen und wurde auch in jeder Weise ausgenützt. Seitdem das Papsttum im Kampfe mit dem Kaisertum, vor allem seit er jene erbitterten Formen annahm zur Zeit Friedrichs II. und Innozenz' IV., Geld brauchte, um seine Anhänger zu bezahlen, kamen besondere Abgaben mehr und mehr in Brauch. Die regelmäßigen Abgaben wie Zehnten oder die Zahlungen für Provisionen und Prokurationen genügten nicht mehr. So wurden

den Klöstern Auflagen gemacht, zum Teil in Zahlung von Pensionen an Kardinäle oder Günstlinge. Das führte in den romanischen Ländern zur Kommende: die Abtei bzw. ihre Einkünfte wurden einem kirchlichen Würdenträger verliehen, der damit das Schutzrecht über das Kloster erhielt. Das Kloster selbst hatte nur einen Prior, die Mönche mußten sich mit dem zufrieden geben, was der Kommendatarabt, oft ein fürstlicher Knabe, ihnen ließ[4]. So wurde das Kloster und sein Besitztum seinem eigentlichen Zwecke entfremdet. Klemens IV. tröstete sich darüber hinweg, indem er erklärte, die Kardinäle könnten nicht von der Luft leben. Wenn sie die Klöster beschützen sollen, dann müssen die Klöster ihnen auch helfen[5]. In Italien, Frankreich, Spanien wurde das Kommendenwesen zu etwas Regulärem und war allmählich die Form, in der die Abteien existierten. In den germanischen Ländern kam es nicht soweit, obwohl auch hier einzelne Fälle begegnen[6]. Aber in den deutschen Ländern kamen wenigstens die Provisionen auf, die Verleihung der Abteien durch päpstlichen Entscheid.

Es begann die Jagd nach den Prälaturen. Daß hierbei oft das Geld und nicht die Würdigkeit eine Rolle spielte, ist mehr als einmal erwiesen. Die Verteilung der Präbenden hatte im Kloster aber auch die traurigen Wahlkapitulationen zur Folge, in denen der Konvent seine erzwungenen Rechte sich sicherte und sich neue Zusagen zu erringen wußte. Dadurch war praktisch eine Änderung in den Zuständen unmöglich gemacht. Einen Einblick in diese Verhältnisse gewährt die Wahlkapitulation zu Abdinghof von 1454. Der Konvent sicherte sich hier die freie Erwählung des Priors. Der Prior ist befugt, den Mönchen die Erlaubnis zum Ausgehen zu geben. Der Abt verzichtet auf die Verhängung von schweren Strafen, er kann nur nach Zustimmung der Senioren strafen. Soll ein Senior bestraft werden, so beraten die übrigen Senioren ohne den Abt zuerst die Angelegenheit[7]. Das bedeutete ja praktisch die Machtlosigkeit des Abtes und die Herrschaft des Konvents bzw. die Sanktionierung der Zügellosigkeit.

So war kaum noch ein Unterschied zwischen Kloster und Stift, und es ist zu begreifen, wenn manches Kloster auch den letzten Schritt tat und sich als Kanonikerstift erklären ließ. Ein großer Schaden war die Vernachlässigung des Studiums. Die Hochschulen wurden von Benediktinern am wenigsten besucht, und

Bild 11. St. Justina in Padua.

Bild 12. Abtei Kastl (Oberpfalz).

so stand man bald abseits vom Geistesleben. Mehr und mehr hatte sich seit Ende des Jahrhunderts der Gedanke ausgebreitet, daß die Mönche nur den Chordienst auszuüben hätten. Das Chorgebet und die zahlreichen Meßverpflichtungen, Jahrgedächtnisse, waren Beschäftigung und Einnahme zugleich geworden. Daß der Mönch außer Absolvierung des Chores noch etwas anderes leisten müsse, war nicht mehr im Bewußtsein der Zeit. Die alte Tradition ging verloren, und die klösterlichen Schreibstuben verödeten. Selbst die Äbte besaßen keinerlei Bildung, und es gab viele darunter, die nicht lesen konnten und die nicht imstande waren, eine lateinische Ansprache zu halten[8]. Dazu kam die völlige Vernachlässigung einer Auswahl bei der Aufnahme. Man nahm auf, was sich meldete oder was einem aufgenötigt wurde von den Adeligen oder den Familien der Nachbarschaft. Und die Gründe, die manch einen bestimmten, in damaliger Zeit in eine Abtei einzutreten, waren nicht immer edler Art. Es war bei den Adeligen zumeist die Verarmung der Familie, der Mangel an Auskommen und anderer standesgemäßer Unterkunft, und dies zumeist bei körperlichen Gebrechen; es war die Bequemlichkeit und Trägheit, das erwartete und auch sichere Wohlleben und oft genug auch der Ehrgeiz, eine Propstei oder Prälatur zu erlangen. Trithemius nennt schonungslos all diese Dinge als die Gründe für den Niedergang.

Sehr große Schuld am religiösen Zusammenbruch trug auch der wirtschaftliche Ruin, der durch die vielen Kriege, die Abgaben, die Belastungen des Klosters durch Bischöfe und Fürsten und schlechte Bewirtschaftung gekommen war. Den Bischöfen war der „panis abbatialis“ zu leisten, Abgaben bei Erledigung der Abtswürde, bei Neuwahlen. Der Fürst nahm für sich das Recht in Anspruch, im Klostergebiet zu jagen, er verlangte für seine Förster und Jagdhunde den Unterhalt. Er forderte freie Bewirtung für sich und sein Gefolge, legte Zölle und besondere Abgaben auf[9]. Manche Fürsten bezogen aus den Klöstern Leibrenten. Das Kloster war für alle Insassen wie Umwohner eine Einnahmequelle geworden, die für jeden liefern sollte.

Daß es soweit kommen konnte, daran war zum großen Teil schuld die Isolierung der einzelnen Klöster. Sobald ihre Macht zurückging, waren sie schutzlos allen Gewalten ausgeliefert. Das spricht auch deutlich ein Zeitgenosse aus, Hieronymus Aretinus, in seinem

Briefe an Kardinal Johannes Siculus († 1449): „Die Klöster werden den Benediktinern entrissen, sie sind öffentliches Eigentum für jedermann, besonders auch für die andern Orden zur Beute. Es ist kein Defensor da, der sich ihrer annimmt. Alle wollen auf Kosten der Benediktiner erwerben." Er bittet den Kardinal inständig, sich doch als Schützer des benediktinischen Mönchtums zu erweisen[10].

Um das Klostervermögen, das trotz der geringen Anzahl der Pfründeninhaber immer mehr dahinschwand, aufzubessern, begannen die Abteien, sich Pfarreien inkorporieren zu lassen, um deren Einkünfte zu erhalten. Die Pfarreien verwalteten die Mönche aber nicht selbst, sie überließen sie gegen ein Entgelt einem Leutpriester oder oft genug ausgesprungenen Bettelmönchen, so daß sie nicht auf die beste Weise für die anvertrauten Pfarreien sorgten.

So war die Lage des benediktinischen Mönchtums äußerst trüb. Es muß freilich betont werden, daß es nicht einzig die Schuld der Klöster und ihrer Mönche war, wenn die Zustände diese traurigen Formen annahmen und nicht gebessert wurden. Es waren zuviele interessiert an dem Bestehenden, und kaum eine Instanz hatte ein Interesse an der Änderung bzw. Besserung. Die Benediktinerklöster konnten nur reformiert werden, wenn die Übel beseitigt wurden, die ihren Niedergang verschuldet hatten.

An dem Orte, der die Anfänge des benediktinischen Mönchtums gesehen hatte, sollte nun in dieser Zeit des Niedergangs die Erneuerung beginnen, die in langsamem Werden und allmählicher Ausbreitung bis weithin wirken sollte. Diese Reform wurde begonnen und auch mehr als ein Jahrhundert lang getragen von deutschen Mönchen. Die Anfänge der Reform führen zurück in das abgelegene Kloster Subiaco, dorthin, wo der hl. Benedikt seine erste Klosteranlage gegründet hatte. Das Kloster Subiaco war 851 gegründet worden und hatte seitdem wie andere Abteien Zeiten der Blüte und des Verfalls gesehen. Im 14. Jahrhundert war es hier wie auch anderwärts besonders traurig bestellt. Da entschloß sich Abt Bartholomäus II. (1361—1369) im Jahre 1364, das Kloster zu reformieren. Da sein Konvent von einer Änderung nichts wissen wollte, verjagte er die zuchtlosen Mönche und sah sich nach neuen Mönchen um. Er fand Hilfe in Deutschland. Von dort

berief er literarisch gebildete Männer für sein Kloster. Die Chronik gibt nicht im einzelnen an, woher er die Mönche berief, sondern sagt nur allgemein, aus verschiedenen Gauen der deutschen Nation jenseits der Alpen. Bis ins 16. Jahrhundert hinein blieb nun Subiaco ein deutsches Kloster, zu dem aus allen Teilen Deutschlands junge Männer eilten: die meisten aus Schwaben, aber auch aus Bayern, Österreich, dem Elsaß, aus Mainz, Köln, Lüttich, Friesland, Westfalen. Der Bericht des Mönches aus Subiaco von 1400 zeigt[11], daß das Leben im Kloster sich eng an die Regel anschloß und ein genaue Beobachtung der Regel sein sollte. Immer wieder begegnet man in den Consuetudines dem Hinweis auf die Regel. Es herrschte überall Stillschweigen, die Arbeit wurde geübt, und zwar nach alter Vorschrift, gemeinsam. Sie bestand vor allem in den häuslichen Arbeiten, wie Holz und Wasser holen, kehren, Unkraut jäten, in der Küche helfen, die Früchte im Garten einsammeln. Nur die gröberen Arbeiten waren den Laienbrüdern anvertraut, so die Arbeit im Garten, im Hühnerhof, in der Bäckerei und die verschiedenen Handwerke. Das Dormitorium war noch gemeinsam, doch hatten die Mönche schon einzelne Zellen darin mit ihrem Bette, einem Tische und Schemel und allem Notwendigen. All das, was dem Einzelnen zum Gebrauch überwiesen war, war aufgezeichnet und die Liste vom Abte unterschrieben, so daß man sich stets vergewissern konnte, ob jemand Eigenbesitz hatte.

Subiaco wurde nun ein Muster klösterlicher Disziplin und bald auch der Kulturtätigkeit. Die deutschen Mönche brachten den Ernst der Lebensauffassung und das frohe Kulturschaffen aus der Heimat mit. Zu Subiaco kamen St. Scholastika und Farfa, die nun alle mit deutschen Mönchen besetzt waren und die „deutsche Kongregation" bildeten.

Wie aus der Vergessenheit und dem Ruin Subiaco aufstieg, so geschah es auch bei dem Kloster St. Justina in Padua, das noch eine größere Bedeutung erlangen sollte und zur Mutter einer großen Reform und Kongregation wurde[12]. Die Anfänge waren sehr eigenartig. Das Kloster in Padua war eine sehr alte Gründung. Durch zahlreiche Besitzungen reich geworden, war es wie so viele andere italienische Klöster in die Hände von Kommendataräbten geraten. Um 1400 war es im Besitz des Andreas Carrara, dessen Familie damals Padua beherrschte. Von kloster-

lichem Leben war in St. Justina nicht mehr viel übrig. Im Kriege mit Venedig 1404, an dem sich Andreas Carrara beteiligte, wurden fast alle Schätze des Klosters verschleudert. Damals kamen auch fast alle Mönche um, nur drei blieben am Leben. Was der Kommendatarabt nicht schon verschleudert hatte, ging bei der großen Plünderung durch die Venezianer 1405 zu Grunde. Das Kloster bot einen traurigen Anblick. Sein späterer Abt, der es 1408 sah, schilderte es also: Im Klosterhof war vor Schmutz nicht weiterzukommen. Im Klaustrum wuchsen Hecken und Dorngestrüpp, und es war der Tummelplatz der Paduaner Jugend, die hier auf Vogelnester ausging. Der Garten war eine einzige Wildnis, stand jedem offen, und man wußte nicht, ob er Eigentum des Klosters war oder ein öffentlicher Park. Nach dem Tode des Abtes Carrara (1404) wollten die drei Mönche einen Abt wählen; Papst Gregor XII. gab ihnen aber als Kommendatarabt seinen Neffen Antonio Correr, den späteren Kardinal von Bologna. Antonio Correr gehörte einem Kreise religiös gesinnter Priester an, die sich in Venedig zusammengeschlossen hatten und die der Prior Ludwig Barbo von San Giorgio daselbst in sein Kloster aufgenommen hatte. Der Prior war 1382 in Venedig einer adeligen Familie entsprossen, für den geistlichen Stand bestimmt worden und erhielt, noch nicht sechzehnjährig, die Kommende von San Giorgio in seiner Vaterstadt, ein ehemaliges Augustinerkloster, in dem nur noch zwei Laienbrüder lebten. Um sein verlassenes Kloster wieder zu bevölkern, machte er dem Priesterverein den Vorschlag, in sein Kloster zu kommen, und Bonifatius IX. bestätigte San Giorgio als Kollegiatstift. Aus diesen Kanonikern wurde nun 1405 der Kommendatarabt für St. Justina genommen. Der neue Abt beschloß, das Kloster wiederherzustellen, und berief deshalb Olivetanermönche, um das reguläre Leben wieder einzuführen. Eine Bulle Gregors XII. übergab ihnen alles als Eigentum, machte ihnen nur die Auflage, für die drei Benediktiner zu sorgen. Die Olivetaner zogen auch sofort mit einem Abt und vierzehn Mönchen ein, aber die drei Benediktiner gaben sich mit dieser Änderung nicht zufrieden, und sie erreichten es bei der Regierung in Venedig, daß die Olivetaner das Kloster wieder verlassen mußten und sie wieder in ihr Eigentum eingesetzt wurden. Papst Gregor XII. war mit diesem Vorgehen einverstanden, widerrief die frühere Bulle und bestellte nun zum Abt den Prior von San

Giorgio, Ludwig Barbo, am 19. Dezember 1409. Einer seiner Kanoniker riet dem ernannten Abte dringend ab, die Würde anzunehmen und sagte ihm: „Der Orden der schwarzen Mönche ist in ganz Italien fast völlig vernichtet; es gibt keine Mönche mehr. Das Kloster ist wegen des schlechten Lebens verrufen; wer wird dir folgen? Und wenn du keine dir gleichgesinnten guten Mönche hast, was wirst du dann allein unter den Weltpriestern und Klerikern tun?“ Aber Barbo nahm nach einigem Zögern an, und schon meldeten sich zwei junge Männer, die in St. Justina Mönche werden wollten. Barbo begab sich nach Rimini zum Papste, der ihn sehr freundlich aufnahm. Hier empfing er die Abtsweihe und legte die monastischen Gelübde ab in die Hände des Bischofs von Città di Castello als päpstlichen Kommissars. Dann ging er am 16. Februar 1409 nach Padua, um sein zerstörtes Kloster in Besitz zu nehmen. Er fand es in trostloser Verfassung. Überall Ruinen und Zerstörung. Die zwei Novizen waren so bestürzt über den Anblick, daß sie mutlos wurden und sogleich wieder nach Hause zurückkehrten. Barbo begann nun den Aufbau. Er hatte als Mönche die drei alten Benediktiner, zwei frühere Kanoniker aus San Giorgio und zwei Kamaldulenser, die ihm sein Freund, der Abt von San Michele in Murano, geschickt hatte. Mit dieser bunten Gesellschaft begann nun Barbo das klösterliche Leben in St. Justina. Er bemühte sich, eine einheitliche Observanz einzuführen, was ihm aber kaum gelang, da von seinen Mönchen jeder eine andere Observanz gewohnt war und nicht einfach davon lassen wollte. Einundeinhalbes Jahr mühte sich der Abt unter den größten Schwierigkeiten; mehr als einmal dachte er daran, das Kloster zu verlassen, es Weltpriestern zu übergeben, in die Einsamkeit zu gehen und dort Schüler zu sammeln. Er ging auch schon auf die Suche nach einem geeigneten Orte, aber er fand nichts. So kehrte er mutlos in seine Abtei zurück. Da kam ein erster Novize, Paulus de Strada, an Ostern 1410, und Barbo bezeichnete diesen Tag später als den Anfang der Kongregation. Dem ersten Novizen folgte ein zweiter. Deren Eintritt wurde an der Schule in Padua bekannt, und bald konnte der Abt sechzehn junge Leute in sein Kloster aufnehmen. Der Zudrang blieb gleich stark, und Barbo war bald in der Lage, Neugründungen zu übernehmen. So entstanden das Kloster S. Fortunato bei Bassano, St. Jakob auf dem Monte Agriano, San Nicola

del Boschetto bei Genua und Santo Spirito bei Pavia. Außer diesen Neugründungen begannen auch bald Reformen in bestehenden Klöstern, zu denen die Äbte den eifrigen Abt von St. Justina beriefen: so kam die Reform nach St. Dionysius in Mailand, St. Maria in Florenz, St. Georg in Venedig, St. Felix und Fortunatus in Città di Castello und St. Benedikt in Mantua. In den neugegründeten und reformierten zehn Klöstern mit zweihundert Mönchen war Barbo zehn Jahre lang der Generalabt. Die Profeß wurde in den einzelnen Klöstern auf seinen Namen abgelegt. Er war der geistliche Leiter der jungen Kongregation. In dieser Form war die Union also eine Nachbildung des Cluniazenser Verbands. Aber Barbo wollte für seine Stiftung ein anderes „Stabilimentum", die Leitung durch e i n e Hand befriedigte ihn nicht. So ging er an die Ausarbeitung einer neuen Verfassung. Bestehen blieb, daß die Gesamtheit der Mönche ein einziges Gebilde sein sollte, ein Leib, dessen Glieder in verschiedenen Klöstern waren. Die höchste Autorität über die Gesamtheit aller Klöster besaß das Kollegium der Visitatoren. Sie bestellten die Äbte und die Prioren. Diese bildeten im Kloster für die Mönche erst die zweite Autorität. Die Äbte waren nur Beamte des Kapitels. Was Barbo hier begann, war eine große Neuerung, und sie sollte ihm große Schwierigkeiten bereiten. Die Art der Verfassung wurde von vielen Seiten angefochten, von außenstehenden Äbten, aber auch in der jungen Kongregation gab es Widerspruch. Denn die Verfassung, die ein Mißtrauen gegen den selbständigen Abt bekundete und ihm nur die ausführende Gewalt ließ, verstieß gegen eines der wichtigsten, von der Regula festgelegten Elemente. Besonders machte auch die Regierung, die ihren Einfluß bedroht sah, Einwände; aber Barbo erreichte doch im Jahre 1419 die päpstliche Bestätigung für seine Kongregation. Die Bulle sagte aus, daß die Mönche der Union e i n e n Organismus bilden sollten. Jedes Jahr sollten die Obern der einzelnen Klöster zum Generalkapitel zusammentreten. Auf dem Kapitel sollten für ein Jahr vier Visitatoren erwählt werden, von denen einer Präses sein sollte, um die Kongregation zu leiten und die Beschlüsse des Kapitels auszuführen. Alle Mönche und Laienbrüder unterstehen durch ihre Profeß dem Generalkapitel; die Klöster sind alle gleichberechtigt, behalten aber ihre alten Privilegien. Nach dem Tode eines Abtes wählt sich der Konvent einen neuen Abt, der bei

seiner Weihe den Treueid zu leisten hat. Das Klostervermögen wird zwischen Abt und Konvent in der Weise geteilt, daß der Abt ein Fünftel erhält. So war die oberste Autorität das Generalkapitel, dessen ausführende Organe der Präses und die Visitatoren waren und deren Unterbeamte die Äbte. Alle Klöster sollten die gleiche Disziplin haben und in gegenseitiger Liebe miteinander verbunden sein. Der einzelne Mönch machte auf sein Kloster Profeß. Aber die Stabilität wurde gelockert. Es war dem Generalkapitel möglich, einen Mönch aus einem Kloster in ein anderes zu versetzen, sei es der Reform halber, sei es seiner Gesundheit wegen oder aus einem andern Grunde. Der Mönch schied dadurch völlig aus dem Verband seines alten Klosters aus und wurde ganz in die neue Familie aufgenommen, und, solange er in dem neuen Kloster weilte, galt er als dessen Konventuale, hatte dort alle Rechte im Kapitel, als wenn er für dieses Kloster seine Profeß abgelegt hätte. Auf den folgenden Generalkapiteln wurde die Verfassung weiter ausgebaut, und zwar immer mehr im Sinne einer Beschränkung der Abtsgewalt und größerer Rechtsverleihung an die Mönche. Das gab im Schoße der Kongregation Streitigkeiten. Die Gegner der Verfassung erklärten, daß die Konstitutionen in vielen Dingen ganz bedeutend gegen das geltende Recht und auch gegen die Vernunft verstießen, hatten doch die Statuten 1424 festgelegt, daß von den neun Definitoren nur zwei Äbte, die übrigen sieben aber einfache Mönche sein sollten. Man schaffte die unbeschränkte Amtsdauer des Abtes ab, und die Mönche erließen die Gesetze für die Äbte. Daraufhin trennte sich eine Abtei von der Union. 1425 erklärte wieder das Generalkapitel sich gegen die lange Amtsdauer der Obern, was nach Erfahrung Übelstände bringe, und bestimmte, daß ein Prior nicht länger als fünf Jahre sein Amt innehaben dürfe. Wenn ein ganz besonderer Grund vorliege, so dürfe er nochmals ein Jahr das Amt führen, aber die Definitoren mußten dies dann mit zwei Drittel Mehrheit beschließen. Die volle Abhängigkeit der Äbte aber vom Kapitel brachte eine Bulle Eugens IV., eines besondern Freundes des Barbo, vom Jahre 1431. Hierin wurde bestimmt, daß die Äbte und Prioren der einzelnen Klöster nicht vom Konvente gewählt, sondern vom Kapitel bestellt werden sollten; die Teilung des Klostervermögens, die von Barbo früher bestimmt war, wurde wieder aufgehoben. Klöster, die sich von der Kon-

gregation getrennt hatten, wurden durch den Papst ihr wieder einverleibt; er beschenkte sie überdies mit den reichsten Privilegien. Die Kongregation wuchs von Jahr zu Jahr. Bedeutsam für sie war vor allem der Anschluß von St. Paul in Rom. Diese Abtei war auch völlig verödet. Martin V. entschloß sich zu ihrer Wiederherstellung und beauftragte den Kardinal von Siena, den späteren Eugen IV. Dieser rief Barbo um Hilfe an, und der Abt von St. Justina schickte 1425 sechzehn Mönche nach dort, denen er selber bald folgte. Kirche und Kloster waren in traurigstem Zustand. Das Dach der Kirche war fast völlig eingestürzt. Die Pilger kochten im Gotteshaus und hielten auch dort ihre Mahlzeiten; die Hirten benutzten sie als Stall. Das Klostergebäude diente ebenfalls als Stall und war Ablagerungsstätte für alle Art von Unrat geworden. Aber der Kardinal scheute keine Mühe und keine Kosten und richtete mit Hilfe der Mönche Kirche und Kloster auf das würdigste wieder her. Durch die Mithilfe Eugens IV. kamen noch zur Union: S. Sisto in Piacenza, St. Peter in Aquileja, St. Nabor und Felix in Bologna, St. Vitus und Modestus in Verona, St. Julian daselbst, St. Peter in Modena, St. Maria in Monte bei Cesena, St. Severin in Neapel, S. Angelo in Gaeta. Mit Recht sagt Barbo von dem päpstlichen Gönner, er habe sich für sie gemüht, als sei er einer von den Vätern der Kongregation. Das Generalkapitel von 1447 stiftete für ihn ein ewiges Jahrgedächtnis. Durch Organisation, gute Disziplin, päpstlichen Schutz und Privilegien war die Kongregation gefestigt. Barbo gedachte, sein Amt als Abt niederzulegen und einfacher Mönch zu werden. Aber Eugen IV. nahm sein Anerbieten nicht an, ernannte ihn jedoch 1437 zum Bischof von Treviso. Nach langem Sträuben fügte sich Barbo in die Ernennung unter der Bedingung, daß er dadurch nicht aus der Kongregation ausscheide. Das Generalkapitel gewährte dies nicht bloß, sondern erklärte auch, daß er, sooft er am Generalkapitel teilnehme, ohne besondere Wahl einer von den Definitoren sein solle.

Neben St. Justina entwickelte sich in Italien als ein bedeutsames Zentrum benediktinischer Erneuerung das Kloster St. Hieronymus in Cervara, das 1360 gegründet wurde. Die gute Disziplin, die hier herrschte, veranlaßte Papst Martin V., ihm mehrere Klöster anzuschließen; desgleichen unterstellte Eugen IV. ihm Klöster. Bis 1439 gehörten acht Klöster der Vereinigung an.

Auch hier war das gleiche wie bei St. Justina: jährliche Kapitel, häufige Visitation, keine Äbte auf Lebensdauer, sondern nur Prioren in den Einzelhäusern; die Leitung der Kongregation lag in den Händen von fünf Definitoren, die die Visitatoren bestimmten. Die Weiterentwicklung der jungen Kongregation wurde gehemmt durch die Blüte der Kongregation von St. Justina; die Klöster der Vereinigung von Cervara verödeten. Im Jahre 1460 waren es nur noch drei, die Pius II. an St. Justina anschloß.

Die Erneuerungsbewegung blieb nicht auf Italien beschränkt. Sie entstand gleichzeitig auch in andern Ländern. Zunächst in Spanien. Hier zeigte das benediktinische Mönchtum im 14. und 15. Jahrhundert die gleichen Erscheinungen, wie sie uns in den übrigen Ländern begegnen. Auch hier hören wir von Klagen über Verfall. Schon 1322 wird auf einem Konzil ausgesprochen, daß die reguläre Disziplin bei den schwarzen Mönchen völlig daniederliege. Dies ist gewiß eine der üblichen Formeln. Denn bei allen Schatten waren im 14. Jahrhundert noch mehrere Abteien in blühendem Zustande. So vor allem Sahagun, Silos, St. Andreas de Espinareda und St. Johannes de Padio. Aber es kann nicht bezweifelt werden, daß auch in den spanischen Klöstern viele Schäden vorlagen und die Übelstände im Laufe des 14. Jahrhunderts von Jahrzehnt zu Jahrzehnt größer wurden. Auch Spanien wurde heimgesucht von der Schwarzen Pest und ihren grausigen Folgen, der Armut und Hungersnot. Die Mönche mußten, um leben zu können, die Nahrungsmittel erbetteln, und die klösterliche Disziplin ging allmählich zu Grunde. Es kamen die Bürgerkriege dazu, unter denen das Land verwüstet wurde. Das Schisma vollendete den Ruin, es begann die Zeit der Kommendatoräbte, die die Einkünfte der Klöster aufzehrten, die Mönche darben ließen und sie oft genug aus dem Kloster entfernten, jedenfalls aber alles taten, um das reguläre Leben zu untergraben.

Im Jahre 1390 entschloß sich König Johann I. von Kastilien und Leon zu einer Erneuerung des benediktinischen Mönchtums, und er gedachte als bestes Heilmittel für die traurigen Schäden ein Musterkloster strengster regulärer Disziplin zu gründen, in dem die Mönche nicht bloß die Stabilität, sondern auch die ewige Klausur, also das stete Abgeschlossenbleiben geloben sollten, wie es in den Frauenklöstern üblich war. Er bestimmte als erstes Kloster dieser Art seinen eigenen Palast in Valladolid und

stattete es mit reichen Einkünften aus, damit die Mönche auch in der Klausur leben könnten. Der König sammelte nun für sein Musterkloster Mönche und brachte eine Anzahl aus verschiedenen Klöstern seines Reiches zusammen. Die meisten kamen aus S. Salvador de Nogal, einem Priorat von Sahagun, das sich seine Disziplin in dem allgemeinen Verfall bewahrt hatte. Als erster Prior wurde Antonius de Zélines bestellt. Die Mönche lebten in Valladolid in strengster Abgeschiedenheit. Den Weltleuten war lediglich der Zutritt zur Kirche gestattet. Das Kloster besaß nur eine einzige Türe, die vom Kloster in die Kirche führte. Die übrigen Türen waren durch Winden ersetzt. Man konnte mit den Mönchen nur sprechen an einem Gitter, das außerdem noch mit einem Vorhang verhüllt war, so daß sie selber niemand sahen und von niemand gesehen werden konnten. Diese für Männer ganz eigenartige Lebensweise erregte so sehr die Bewunderung der Zeitgenossen, daß das Volk die Mönche einfachhin die „Heiligen" (Beatos) nannte. Bei den übrigen Klöstern Spaniens zeigte sich aber keineswegs eine Neigung, diese neue Form monastischen Lebens anzunehmen. Erst 1417 ging auch das Kloster St. Klaudius zur strengen Klausur über, ohne sich aber Valladolid zu unterstellen. Fast fünfzig Jahre lang stand Valladolid allein mit seiner Observanz. Nur zwei kleine Priorate konnten von ihm gegründet werden, die dem Mutterkloster unterstanden. Aber seit Mitte des 15. Jahrhunderts begann die Observanz sich auszubreiten. Bereits Martin V. hatte 1428 die Erlaubnis erteilt zum Ausgehen und zur Neubegründung von Klöstern, und Eugen IV. gestattete 1433, Mönche in andere Klöster zur Reform zu schicken. So begann 1450 die Reformtätigkeit der Mönche von Valladolid, zuerst in Oña, wohin sie gerufen wurden, und dann auch in andern Klöstern. Als 1492 nach der Eroberung von Granada König Ferdinand mit seiner Gemahlin das Heiligtum von Montserrat besuchte und hier nur wenige Mönche fand, berief er mit Gutheißung Alexanders VI. vierzehn Mönche aus Valladolid, und Montserrat wurde der Observanz angeschlossen, um nun zu einem neuen Zentrum der Erneuerung zu werden. König Ferdinand erlangte von Alexander VI. auch die Erlaubnis, sämtliche Klöster seines Reiches reformieren zu können, und der Prior von Valladolid wurde zum Visitator und Reformator bestellt. Der Erfolg seiner Tätigkeit

war jedoch gering, nur zwei Klöster traten der Observanz bei. Erst von 1500 gewann die Kongregation an Ausbreitung durch den Beitritt zahlreicher Klöster und hatte seitdem ihre große Bedeutung.

In Spanien lagen die Verhältnisse ähnlich wie in Italien. Das Hauptübel waren die Kommenden, die Regierung der Kommendataräbte. Deshalb entschloß man sich in Valladolid auch dazu, überhaupt keine Äbte in den einzelnen Klöstern einzusetzen, sondern nur Prioren, um auf diese Weise von den Kommenden befreit zu werden. Das war aber auch für viele Abteien der Grund, sich der Union nicht anzuschließen, da sie ihren Titel als Abtei nicht verlieren wollten. Erst als 1496 das Generalkapitel von Valladolid entschied, daß diejenigen Klöster, die ehedem Abteien gewesen seien, es auch weiterhin bleiben sollten, und auch in Rom für Valladolid die Erhebung zur Abtei erbaten, traten andere Abteien der Observanz bei. Langsam wurde die Observanz zur festen Organisation. Das zeigte sich schon in den Privilegien, besonders Eugens IV. 1438 erhielt der Prior von Valladolid das Recht, in den zur Observanz gehörigen Klöstern alle Streitfragen über die Auslegung der Regel schlichten zu können, und 1446 dehnte er die Privilegien, die Valladolid hatte, auf alle Klöster aus, die der Reform angeschlossen seien oder ihr beitreten würden[13]. 1496 ist die Entwicklung abgeschlossen: alle Klöster der Observanz sollen einen Körper und eine Kongregation bilden unter dem Abte von Valladolid; die Obern der einzelnen Klöster haben in ihm ihren ersten und höchsten Obern zu sehen, alle Mönche haben dem Abt von Valladolid als erstem Superior (praecipuo Superiori et Praelato) zu gehorchen[14].

Wie bei allen Reformen war das Bestreben der Mönche von Valladolid daraufgerichtet, die Regel St. Benedikts in ihrer ganzen Strenge „absque glossis“ zu beobachten und diese Observanz durch Schutzmittel zu sichern. Wie viele andere Observanzen sind sie aber in der Auslegung wie in der Sicherung der Regel vom Wortlaut des Textes selber abgewichen und haben Fremdes in die Regel und in die Organisation hineingebracht. Völlig fremd war dem Mönchtum die Klausur, die bei den Beatos als Unterscheidungszeichen vom gesunkenen Mönchtum eingeführt wurde und in deren Handhabung sie ja selber bald Zugeständnisse an die Zeit und ihre Forderungen machen mußten.

Die Konstitutionen für die Vereinigung wurden 1439 von Eugen IV. bestätigt, nachdem Ludwig Barbo sie überarbeitet hatte. In vielem stimmen die Bräuche mit denen von St. Justina überein[15]. Die Mönche wohnten in Einzelzellen, die aber eine kleine Öffnung in der Türe hatten und nicht verschlossen werden durften. Der Prior von Valladolid und die Prioren der andern Klöster hatten die Rechte, die dem Abte nach der Regel zustehen, sie konnten ihren Mönchen befehlen, sie aber auch von ihren Verpflichtungen dispensieren. Doch zeigt sich deutlich in allem die Tendenz, die Macht der Prioren zu beschränken: fast in allem war der Prior gebunden an den Rat oder die Zustimmung des Konvents. Als Offizium ist nur zu beten, wozu die Regula verpflichtet. Alles andere ist dem freien Ermessen des Einzelnen überlassen. Hier machte Ludwig Barbo die Bemerkung: „Niemand, weder die Prioren, Äbte oder Mönche, ist zu andern Horen, Psalmen, Suffragien, Gesängen, Gebeten, Frömmigkeitsübungen und Bräuchen verpflichtet als denjenigen, die in der Regula enthalten sind, es sei denn, daß einer sie freiwillig in freiem Willen für sich erwähle. Denn es ist Gott wohlgefälliger, wenige Psalmen in Freude zu singen, als viele mit Überdruß. Auch die Kongregation von St. Justina betet niemals Preces im Chore, weder an den Ferialtagen, noch die von den Verstorbenen.“[16]

Im Jahre 1460 wurde die Amtsdauer des Priors von Valladolid auf drei Jahre festgesetzt. Er hatte jährlich das Generalkapitel einzuberufen. Auf diesem wurden die Visitatoren bestimmt. Die Profeß lautete: „Ego promitto stabilitatem meam perpetuae inclusionis et conversionem morum meorum ac obedientiam coram Deo et Sanctis eius Priori Monasterii Sancti Benedicti de Vallisoleti, tamquam capiti principali, et deinde vobis, Priori praesentis Monasterii, eidem Priori Generali subiecto et successoribus Generalis et huius Monasterii Priorum secundum Regulam Sancti Benedicti.“[17]

Die Mönche hatten in den Einzelklöstern das Recht, ihre Prioren oder Äbte selber zu wählen. Die Amtsdauer betrug zuerst drei Jahre, dann sechs, wurde wieder auf drei beschränkt, um dann endgültig auf vier festgelegt zu werden. Die ständigen Wahlen in den kleinen Konventen trugen aber zu einer steten Beunruhigung bei, und so wurde schließlich nach dem Beispiel von St. Justina die Einsetzung der Hausobern dem Generalkapitel

überlassen. Der Abt von Valladolid war für die Gesamtheit das Haupt und der wirkliche Oberabt mit dem Titel des „Reformator Generalis". Im Gegensatz zu St. Justina, wo das Generalkapitel herrschte, hatte er die Autorität in der Kongregation. Die Einzelklöster verlangten aber schließlich entweder Mitwahlrecht bei der Erwählung des Abtes von Valladolid oder freie Wahl des Präses. Nach langen Kämpfen wurde schließlich das Generalat der Kongregation getrennt von der Abtswürde in Valladolid. Nach fünfzigjährigem Wehren nahm Valladolid 1609 bzw. 1641 die Entscheidung an. Der Präses wurde seitdem frei gewählt.

Die Kongregation, die ihrem Geiste entsprechend sich der Pflege des innern Lebens mit einer gewissen Einseitigkeit zuwandte, ist wenig nach außen hervorgetreten. Aber sie hat Männer hervorgebracht, deren aszetische und mystische Schriften einen bedeutenden Einfluß ausgeübt haben. Vor allem ist hier zu nennen Cisneros mit seinem „Exercitatorium spirituale", das freilich ganz im Geiste der Zeit geschrieben ist und zum Teil eine Mechanisierung des Chorgebets darstellt. Der Nachdruck war auf die Betrachtung gelegt. Für jeden Tag der Woche, für jede Hore, ja für jeden Psalm wird der Betrachtungsstoff angegeben. Er stand in keiner Verbindung mehr mit der Tagesliturgie und ihren Gedanken, vielmehr waren die Horen und die Psalmen nur die Gelegenheit, über die Heilswahrheiten, den Zustand seiner eigenen Seele und die Tugendmittel nachzudenken. So entfernte man sich in diesen jungen Reformkongregationen nicht bloß von der in der Regula niedergelegten Verfassung, sondern auch von der bisherigen Frömmigkeitsrichtung.

Als das wichtigste Gebot der Regula galt freilich in diesen Reformkreisen das Wort, der Abt solle im Kloster alles so einrichten, daß die Seelen gerettet werden. Nun hatte die Erfahrung gezeigt, daß bei der bisherigen Verfassung viel Schaden unter den Seelen angerichtet wurde. Also glaubte man sich berechtigt, die lebenslängliche Amtsdauer der Äbte zu beseitigen und das Recht der Wahl den einzelnen Konventen zu nehmen. Die Autorität des Hausobern wurde in jeder Weise beschränkt: durch das Seniorenkollegium des Klosters und durch das Generalkapitel. Eine zu starke Autorität galt als gefährlich. Wenn man bedenkt, daß diese Reformen geschahen zu einer Zeit, da alle Welt an der Autorität irre wurde, da die höchste Autorität in der Kirche

sich die bedenklichsten Blößen gab, so wird man das Vorgehen begreifen. Es ist freilich zu bedauern, daß man das Heil nicht sah in einer stärkeren Betonung der in der Regula ausgesprochenen Prinzipien, sondern eher im Abweichen davon. Die Rettung sollte nicht von innen heraus, sondern von außen kommen, und es ist kein Zweifel, daß durch diese Reformer, so groß ihre Verdienste sind, doch eine Überfremdung in das benediktinische Mönchtum kam. Die Übelstände in den Klöstern waren nicht dadurch gekommen, daß man die Prinzipien der Regel beobachtet, sondern sie falsch angewandt und vernachlässigt hatte. Die ganze Folgezeit ist aber nun, vor allem in den romanischen Ländern, dadurch charakterisiert, daß man von den in der Regel niedergelegten Grundsätzen in der klösterlichen Verfassung wie in der Frömmigkeit sich mehr und mehr entfernt, jedoch glaubt, auf diese Weise der Grundidee des hl. Benedikt: der Seelenheiligung und Seelenrettung, treu zu bleiben.

Die Kongregation von Valladolid erhielt sich auch im 16. Jahrhundert noch auf der Höhe ihrer Bedeutung. Papst Pius V. übertrug den Mönchen von Montserrat die Reform der portugiesischen Klöster, die in den Jahren 1558—1568 von den Mönchen Petrus Chaves und Plazidus de Villabolos durchgeführt wurde. Die Klöster Portugals wurden als portugiesische Kongregation nach dem Muster von Valladolid zusammengeschlossen. Im Jahre 1581 konnten die portugiesischen Mönche auch in Brasilien Gründungen vornehmen, und die dortigen Klöster blieben mit der Mutterkongregation vereinigt. Beide Kongregationen, die von Valladolid und Portugal, bestanden bis ins 19. Jahrhundert und fielen dann der Staatsgewalt zum Opfer.

Wie im Süden, so erblühte auch im Norden das benediktinische Leben von neuem, vor allem in Deutschland. Es gab wie im 10. Jahrhundert verschiedene Zentren der monastischen Bewegung. Da war es zunächst die Abtei St. Jakob zu Lüttich. Sie war 1015 von dem Bischof Balderich begründet worden. Nach mancherlei Wechselfällen regte sich vor allem gegen Ende des 13. Jahrhunderts im Kloster neues Leben und frischer Eifer für reguläre Disziplin. Besonders war Abt Wilhelm de Julémont (1283—1301) für die Erneuerung tätig und gab seinem Kloster eine neue Verfassung. Zu Beginn des 15. Jahrhunderts stand die Abtei noch immer auf der Höhe und wurde damals zu einem

Zentrum der Reform. Als der Ruf nach Erneuerung laut wurde, sahen viele Äbte nach dem Lütticher Kloster, holten sich hier Rat und Hilfe. So wurde in Lüttich, im fernen Grenzland, der Anfang mit der deutschen Reform gemacht. Die erste Abtei, die von St. Jakob aus reformiert wurde, war Florennes. Es gelang dem Abte Karl de Crahen aus St. Jakob, das zerstörte Kloster wieder aufzubauen, die Mönche, die sich zerstreut hatten, wieder zu sammeln, und bald konnte schon der Bischof von Cambrai Mönche aus Florennes berufen, um die Klöster seiner Diözese zu reformieren. Von größter Bedeutung aber sollte werden, daß aus dem Lütticher Kloster Mönche im Jahre 1419 nach St. Matthias in Trier durch Erzbischof Otto berufen wurden, die hier das reguläre Leben begannen und so zu den Mitbegründern der großen Bursfelder Reform wurden. 1439 kam Stablo unter den Einfluß von St. Jakob, dessen Abt Heinrich de Mérode, früher Kanoniker in Aachen, sein Noviziatsjahr in St. Jakob machte und von dort die Reform nach seiner Abtei verpflanzte. Im gleichen Jahre berief Herzog Philipp von Burgund Reformmönche aus dem Lütticher Kloster nach Gembloux, die hier die Erneuerung begannen, und Gembloux übertrug die gute Disziplin nach St. Trond, das schon in Rom um Umwandlung in ein Stift eingekommen war. 1440 zogen Reformmönche nach St. Paul in Utrecht. Zu einem festen Zusammenschluß dieser Reformabteien kam es jedoch nicht.

Zu gleicher Zeit, als St. Jakob zu Lüttich im Süden von Belgien ein Mittelpunkt wurde, ging von St. Ghislen im Norden ebenfalls eine Reformbewegung aus, die Abt Johann de Layens begründete (1402). Er gab 1406 seinem Kloster eine neue Observanz und ließ seine Statuten von Peter d'Ailly bestätigen. Er nahm teil an den Konzilien zu Pisa und Konstanz und wurde von den Äbten der Reimser Provinz zum Visitator bestellt. In seinem Kloster förderte er in gleicher Weise Disziplin und Wissenschaft und starb hochverdient 1432. Seine Nachfolger blieben der begonnenen Reform treu, die auch auf die Klöster Laubach und St. Denis de Broqueroie einwirkte und sich bis ins 16. Jahrhundert hinein erhielt und wie St. Jakob auch in die Bursfelder Union einmündete.

Wichtiger als diese Bewegung im Nordwesten des Reiches war die süddeutsche, die ganz Bayern, Österreich und Württemberg erfaßte und den Süden zum Hauptland der religiösen Erneuerung

machen sollte. Die Zeit des 11. und 12. Jahrhunderts schien zurückzukehren und der Süden wieder der Mittelpunkt des deutschen Benediktinertums zu werden. Die Wiege der Reform war die Abtei Kastl in Bayern und Führer der Bewegung der dortige Abt Otto Nortweiner († 1400). Es war ein doppeltes, was auf Abt Otto lastete: die Erkenntnis, wie weit die Wirklichkeit des benediktinischen Lebens seiner Zeit vom Ideal der Regel abwich, und sodann die Verachtung, die dem Orden zuteil wurde. Mit tiefer Betrübnis stellt er im Prolog zu seinen Consuetudines fest, wie sehr man im Orden von der Regel abgewichen und von den Traditionen der Väter. Die von den Vätern gezogenen Grenzen sind nicht eingehalten worden, man hat sie weit hinausgerückt, und die Mönche sind schuldig der Übertretung. Ja man hat die Grenzen nicht bloß verschoben und übertreten, man hat sie völlig zerstört. Wenn es so weiter geht, dann ist zu fürchten, daß das gesamte große Erbe des Ordens verstreut und vernichtet wird. Ergreifend ist die Klage Ottos, daß der Herr aus dem Grabe verschwunden ist, und nur die Tücher sind geblieben; Joseph ist zerrissen vom wilden Tiere, und nur die Tunika ist noch vorhanden. Einst war das Kleid das Zeichen der Abtötung und der Bekämpfung der Leidenschaften, heute ist es ein Zeichen für den Schwund aller Tugenden. Die Schuld an dem großen Unheil tragen zuerst die Äbte, ihre Nachlässigkeit, denn sie haben die fehlenden Mönche weder bestraft noch ihnen heilsame Verordnungen gegeben, ihre Nachgiebigkeit gegenüber den Ansprüchen des Körpers, dadurch haben sie immer größere Zugeständnisse gemacht und die strenge Disziplin gemildert; sie taten es aus Güte, aber diese Güte gegenüber dem Körper war Grausamkeit gegenüber der Seele. Tief durchdrungen von seiner Verantwortung, will der Abt die Reform in seinem Hause durchführen und gibt zu diesem Zwecke im Geiste der Alten neue Consuetudines[18].

Abt Otto hat dem Anschein nach nicht aus eigener Initiative die Reform begonnen, sondern war beeinflußt von seinem Herrn, dem Grafen Rupprecht von der Pfalz. Die Reformideen, die Unterstützung und Unterweisung bei der Durchführung holte er sich in Böhmen, vor allem in der Abtei Kladrau und wohl auch in Brevnov, die damals in hoher Blüte standen.

Um das Jahr 1380 scheint man in Kastl mit der Neuordnung des

klösterlichen Lebens begonnen zu haben. Abt Otto lehnte sich bei seinem Werke eng an die früheren Reformen an. Die Väter und ihre Traditionen waren für ihn die Autorität. Seine Consuetudines sind zum großen Teil nur eine Bearbeitung der Cluniazenser Bräuche, und die Usancen von Hirsau mögen wohl die direkte Vorlage für Abt Otto gewesen sein. Das beweist auch der Umstand, daß seine Consuetudines ein gut Stück Rituale und Caeremoniale darstellen und die liturgischen Vorschriften den weitesten Raum einnehmen. Kastl kehrte somit nur zur alten Tradition seines Hauses zurück, hatte es doch selber zum Kreise der Hirsauer Observanz gehört.

Schon zu Lebzeiten des Abtes Otto breitete sich die Reform von Kastl aus, und zwar zunächst nach Reichenbach. Hierbei ist deutlich der direkte Einfluß des Pfalzgrafen Rupprecht. Er verlangte vom Abte Konrad (1388—1394) die Einführung der Reform. Eigenartig genug legten dort Abt und Konvent auf das Evangelium den Schwur ab, daß sie keine Änderung zulassen wollten. Aber Rupprecht rief die Autorität des Regensburger Bischofs zu Hilfe, und nun gelang es, einen Mönch von Kastl, Johannes Strolenfelser, als Abt in Reichenbach einzusetzen. Reichenbach wurde unter diesem Abte ein Ausgangspunkt neuer Reformen mit eifriger Unterstützung Rupprechts, der auch seinen Neffen, Wilhelm von Berg, erwählten Bischof von Paderborn, bewog, sich für Abdinghof Reformmönche aus Kastl zu holen. Diesen gelang es freilich nicht, sich dort zu behaupten, und sie kehrten in die bayrische Heimat zurück. Von Reichenbach aus kam auch die Reform nach Weltenburg, das völlig verwahrlost war; der dortige Abt Andreas wurde 1412 abgesetzt und ein Kastler Mönch zum Abte ernannt. Aber erst 1441 konnte sich die Reform unter dem Abt Konrad von Kastl durchsetzen, der so der zweite Gründer von Weltenburg wurde. Auch in Mallersdorf wurde ein Versuch gemacht, die Reform einzuführen; 1410 wurde der dortige Abt Friedrich abgesetzt und der Mönch Petrus Grumad von Reichenbach sein Nachfolger. Auch hier waren die Widerstände groß und der Erfolg gering. 1464 wurde nochmals ein Mönch von Reichenbach gegen den Willen des Konvents eingesetzt, Andreas Mülich. Größeren Erfolg hatte die Reform in Ensdorf. Der Abt Wilhelm daselbst, ein trefflicher Waidmann, der mehr die Hunde als die Psalmen liebte, wurde 1413 entfernt[19] und

der Mönch von Kastl, Konrad Schoß, sein Nachfolger († 1425), dem abermals ein Kastler folgte. Nach den größten Widerständen vonseiten der dortigen Mönche, die den zweiten Reformabt wieder vertrieben, setzte sich aber die gute Sache durch, und Ensdorf blieb das ganze 15. Jahrhundert hindurch ein regeltreues Kloster.

Eine starke Unterstützung erhielt die Bewegung von Kastl durch das Konstanzer Konzil. 1416 schloß sich Weihenstephan der Reform an. Dann erfolgte die Reform in St. Ägidien zu Nürnberg, das zu den berüchtigtsten Klöstern Deutschlands gehörte und kaum noch den Namen eines Klosters verdiente. Die Mönche dort hielten mit Frauen Gelage ab, Mitra und Stab waren verpfändet, die Bibliothek hatte nur noch zwei Bücher[20]. Der erste Versuch 1411 scheiterte an der Zügellosigkeit der Mönche, 1418 kamen Reformmönche von Reichenbach, und in mühseliger Arbeit gelang die Wiederherstellung des klösterlichen Lebens, so daß die Abtei bald eine führende Stellung in der Reform einnehmen konnte. Es folgten Reformen in Prüfening 1423, Frauenzell 1424 und vielleicht Prül 1425, Michelfeld 1436 und von dort aus Weißenohe 1438. Ein Versuch, die Reform auch in Michelsberg im Bistum Bamberg durchzuführen, mißlang. 1451 kam die Reform in St. Emmeram zum Siege. Auch in St. Gallen finden sich Spuren von der Tätigkeit Kastler Mönche, und 1446 gelang es, das tief gesunkene Frauenkloster Veilsdorf in ein Männerkloster umzuwandeln, das seinen ersten Abt aus Kastl erhielt.

Neben Kastl war Reichenbach die Mutter vieler Reformen, und sein Einfluß erhielt sich länger als der von Kastl. Von dort aus erhielten die Reform Metten und Biburg. Ebenso bewährte sich St. Ägidien zu Nürnberg, das die Reformen brachte nach Heiligkreuz in Donauwörth, Füssen, Plankstetten durch Vermittlung von Heiligkreuz, weiterhin nach Mönchröden, Münsterschwarzach und Neresheim; die Versuche in Ottobeuren scheiterten. Überblickt man die Tätigkeit der Kastler, so muß ihr Wirken Bewunderung erregen. In der Zeit von sechzig Jahren waren etwa zwanzig Klöster von der Bewegung erfaßt worden. Und dabei waren der Reform die größten Schwierigkeiten gemacht worden von den Äbten und den Mönchen dieser Klöster. Es war zum Teil ein Martyrium gewesen, in den zu reformierenden Klöstern auszuharren. Allerdings fanden die Bestrebungen auch starke

und tatkräftige Unterstützung, so vor allem durch die Pfalzgrafen Rupprecht und Ludwig, die Bischöfe von Bamberg und Regensburg und nicht zuletzt durch die Tätigkeit der vom Konstanzer und Basler Konzil bestellten Visitatoren. Die Mittel, die Reform einzuführen, waren vor allem Absetzung der unwürdigen Äbte, ihre Ersetzung durch Mönche aus Reformklöstern, Verpflanzung von Mönchen aus Observanzklöstern in die zu reformierenden, denen dann die wichtigen Ämter übertragen wurden, vor allem das des Priors, Cellerars und Novizenmeisters, und die Versetzung der Reformgegner aus ihrem Profeßkloster in reguläre Klöster. So erlebte mehr als ein Kloster eine völlige Erneuerung und oft eine zweite Gründung. Die Reform, die mit soviel Eifer begonnen, die so große Erfolge erzielte, blühte etwa hundert Jahre. Kastl stellte keine Organisation dar. Es war lediglich eine Observanz. Der Geist des einzelnen Klosters erhielt sich nur so lange, als Kastl selbst eine Leuchte blieb und als in den Abteien die Äbte ihre Schuldigkeit taten. An beidem hat es gefehlt. Kastl verfiel wieder, 1469 waren schon äußerst trübe Zustände im Kloster, und gegen 1500 lag das religiöse Leben danieder. Ähnlich war es in andern Klöstern. Oft hatte der erste Reformabt keinen bedeutenden Nachfolger, und rechnet man dazu, daß viele Klöster nur widerwillig die Neuerungen angenommen hatten, so ist es begreiflich, daß sie auch nur bei ihnen blieben, solange ein Zwang auf sie ausgeübt wurde. Eine Abtswahl konnte deshalb alle Verhältnisse wieder ändern. 1493 konnte Trithemius von Kastl und seiner Reform als etwas Vergangenem reden. Nur Heiligkreuz in Donauwörth, St. Ägidien in Nürnberg und St. Emmeram in Regensburg behielten länger die reguläre Disziplin.

Einer der schönsten Ruhmestitel von Kastl wird aber für alle Zeiten bleiben, daß seiner Observanz Blüten des aszetischen Lebens angehören, die an die besten Zeiten benediktinischen Geistes erinnerten, und dies ist um so höher zu werten, als sich diese Blüten in einer so ungünstigen Zeit entwickelten. Es sind vor allem die Schriften des Kastler Mönches Johannes: „De adhaerendo Deo", seine „Spiritualis philosophia, de natura, gratia, gloria ac beatitudine in patria, de lumine increato", und seine „Expositio in regulam S. Benedicti". Was Johannes von Kastl bot, waren Früchte der Väter. In schlichter, einfacher Weise, aber

voll Klarheit und Tiefe des Gemüts schenkte er seinen Mitbrüdern, was er in den Schriften der Väter gesammelt hatte; aber man fühlt an allem, daß seine Schriften keine bloßen Florilegien sind, sondern daß er all dies selber gelebt hat. Hier ist das Mönchtum in seiner ältesten Prägung, wie es die Apophthegmata bieten, aus denen der Verfasser vor allem schöpfte, dann aber auch wie es Kassian, Gregor der Große und die Lehrer des Mittelalters vertraten. Mönchtum ist für Johannes zutiefst „adhaerere Deo", und damit folgt er St. Benedikt, der es ja definiert hat als „quaerere Deum". Und weil das Mönchtum als einzigen Inhalt nur dieses kennt, so wird Johannes nicht müde, zu sprechen von der Loslösung, von der Flucht aus dieser Zeitlichkeit und aus diesen Dingen; er fordert Einkehr in Schweigen und Ruhe, Hinkehr zu Christus, zu seinem Leiden, zu seinen Wunden, um dadurch aufzusteigen zu Gott. Mönchtum ist das Leben in dem Jetzt der Ewigkeit[22]. Es ist Reinheit des Herzens, d. h. Freiheit von allem Irdischen, Sinnlichen. „Verlaß den Körper und alles Geschaffene[23]. Allem entsage, alles verachte[24]. Betrachte dich als tot. Fliehe, schweige." Das ist die große Lehre dieses Mannes an die Mönche seiner Zeit, an Mönche, die mitten im Leben standen, deren Klöster ein Stück Welt, deren Äbte die Repräsentanten ihrer Zeit waren. Es war ein Ruf aus der Wüste, ein Ruf voll Ernst. Wenn er nicht überall verstanden wurde, nicht überall aufgenommen wurde, so lag es an der Verknüpfung mit dem Weltlichen, in die die Klöster geraten waren und die so stark war, daß sie selber nicht mehr in der Lage waren, sie zu lösen.

Einen starken Impuls verlieh der benediktinischen Erneuerung das Konzil von Konstanz. Diese Versammlung, deren großes Wort „Reform an Haupt und Gliedern" war, konnte unmöglich vorbeigehen an dem Zustand, den viele Benediktinerabteien boten, war sie doch der Sammelplatz aller edlen Geister, die es aufrichtig und ehrlich mit einer Erneuerung des kirchlichen Geistes meinten. Den Konzilsvätern bot dazu die nächste Nachbarschaft die traurigsten Beispiele des Verfalls. Die beiden großen Abteien Reichenau und St. Gallen hatten nur noch den alten Namen bewahrt. Vor allem war St. Gallen eine Ruine klösterlichen Lebens. 1412 waren nur noch zwei Mönche vorhanden, die zum Abte den unwürdigen Heinrich von Gundelfingen wählten. In Muri und Pfäfers waren

ebenfalls traurige Zustände. Bei der großen Zahl von Äbten, die zum Konzil erschienen, war es kein Wunder, daß auch bei ihnen die Frage der Reform besprochen wurde. Denn unter den Erschienenen waren gerade die Führer der Reformbewegung in den verschiedenen Ländern. Hier trafen sich Abt Georg Kemnater von Kastl, Hermann von St. Aper in Toul, Mönche aus Subiaco, vielleicht auch Johannes Dederoth, der spätere Begründer von Bursfeld. So kam aus den Reihen der Äbte der Gedanke, die Provinzialkapitel wieder aufzunehmen und durch sie die Reform in die Wege zu leiten. Mit der Kirchenprovinz Mainz-Bamberg, in deren Gebiet das Konzil tagte, sollte der Anfang gemacht werden, und für den 28. Februar 1417 wurden die Äbte dieser Provinz nach Petershausen zum Kapitel eingeladen. In vorbildlicher Einheit wirkten deutsche, französische und italienische Äbte zusammen, um das Werk zustande zu bringen; vor allem tat sich hervor der französische Abt Ludwig von Tournus. Das Konzil schrieb unter dem 27. November 1416 die Einladung aus. Es wies darauf hin, wie große Nachteile und Schäden durch die Vernachlässigung der Kapitel entstanden seien; von der Abhaltung erwartet es aber eine Besserung in geistlichen und zeitlichen Dingen[25]. Am 12. Dezember des gleichen Jahres erließen die in Konstanz anwesenden Äbte an ihre Mitbrüder in der Mainz-Bambergischen Provinz ein mahnendes Einladungsschreiben. Sie weisen hin auf die Mahnungen der Heiligen Schrift, auf das Ansehen des Ordens, auf die Autorität des Konzils und die Notwendigkeit der Angelegenheit. Aber sie drohen auch: „Wenn das Konzil drei Inhaber des Stuhles Petri nicht geschont hat, wie wird es über die Mißstände, die aus der Bosheit der Mönche kommen, hinwegsehen? Ein Gewitter zieht sich zusammen, soll man nicht lieber dem Donner und Blitz durch heilsame Reform zuvorkommen?“[26] Im Februar 1417 schritt man in Konstanz zur Wahl des Kapitelsvorsitzenden, bei der alle anwesenden Äbte und Mönche Stimmrecht hatten. Es wurden gewählt: die Äbte Ludwig von Tournus, Thomas von York, Johannes III. von St. Georgen und Siegfried Gerlacher von Ellwangen.

Die Mainzer Kirchenprovinz zählte damals 133 Abteien; 78 Äbte folgten dem Rufe selber, und 48 schickten Prokuratoren, nur drei ließen es an einer Entschuldigung fehlen. Am Sonntag den 28. Februar 1417 begann das Kapitel mit 126 Teilnehmern.

Nachdem zunächst die Organisation des Kapitels geregelt war, beriet man über die Fragen der Reform. Hier legte man sich fest auf die alten Forderungen: wirkliches Gemeinschaftsleben, Abschaffung des Privateigentums, der ungeziemenden Kleidung. Im Fleischgenuß wurden Konzessionen gemacht. Es folgten die alten Bestimmungen über die Studien, die klösterliche Vermögensverwaltung. Sehr bedeutsam war eine Bestimmung bezüglich der Aufnahme von Bürgerlichen. Zahlreiche Klöster in Deutschland ließen nur Adelige zu. Dadurch waren die Klöster die Versorgungsanstalten für die nachgeborenen Söhne des Adels geworden, und da es mit dem Aussterben altadeliger Häuser an Nachwuchs fehlte, so zählten solche Klöster oft nur zwei bis drei Insassen. Das Konzil nennt dies eine äußerst schlechte Sitte und mahnt zu ihrer Beseitigung. Nur in den Klöstern darf es beibehalten werden, in denen es Wille des Stifters ist und sich dies aus dem Stiftungsbrief klar ergibt. Aber wenn keine adeligen Novizen da sind, müssen Bürgerliche aufgenommen werden, und dazu sind die Doktoren und Lizentiaten der Theologie und des Rechtes den Adeligen in allem gleichzustellen. Das Kapitel wagte nicht, soweit zu gehen und erklärte, man dürfe in den Klöstern den Adeligen bei der Aufnahme den Vorzug geben, jedoch wenn keine Adeligen sich melden, müssen Bürgerliche aufgenommen werden[27]. Nach dreiwöchiger Tagung schloß das Kapitel am 19. März.

Schon während des Kapitels begannen die Visitationen der Klöster, und das Konzil gab den Visitatoren einen Fragebogen mit auf den Weg, der nicht weniger als 105 Fragen enthielt, die das gesamte innere und äußere Leben der Mönche betrafen[28]. Die Visitation begann mit dem nahen St. Gallen. Hier wurde Abt Heinrich von Gundelfingen abgesetzt, und an seine Stelle kam 1419 Heinrich von Mansdorf aus dem Reformkloster Pegau. Aber außer dem alten und dem neuen Abt war niemand im Kloster, niemand meldete sich in diesem übelbeleumundeten Kloster zum Eintritt, obwohl man den freiherrlichen Charakter hatte fallen lassen. Man sieht schon aus diesem Beispiel, wie schwierig die Durchführung der Beschlüsse war. In vielen Klöstern begegneten die Visitatoren dem einheitlichen Widerstand aller Mönche. Ein trauriges Dokument für das Schwinden des altbenediktinischen Geistes bot gerade in diesem Augen-

blick St. Alban in Mainz. Die Abtei war ausersehen als Ort des nächsten Provinzialkapitels, aber um den Reformen zu entgehen, betrieb der dortige Konvent seine Umwandlung in ein weltliches Stift. Er erreichte es auch bei Martin V., und als die Äbte dort sich einfanden, war die Apostasie schon geschehen und St. Alban kein Kloster mehr. Die Äbte mußten ihre Versammlung in einem Augustinerkloster daselbst abhalten. Überall, in Mainz, Hildesheim, Paderborn, Würzburg und fast allen süddeutschen Diözesen, begegnet man in den Jahren nach dem Konzil den so traurigen Prozessen gegen unwürdige Äbte.

So war der Erfolg von Petershausen im allgemeinen sehr gering. Alles scheiterte, wie Trithemius sagt, an dem Stolze der Äbte und der Verkommenheit der Mönche[29]. Die Visitatoren vermochten wenig auszurichten, in vielen Klöstern ließ man sie gar nicht ein. Oft hatten sie auch Furcht und beeilten sich, wieder weiterzukommen. In Ellwangen erklärten die Mönche, es sei niemals etwas von einer Reform in ihrem Kloster gehört worden, und lehnten alle Vorschläge ab. Andere Klöster wußten es einzurichten, daß sie von Visitatoren ihrer Gesinnung besucht wurden, die natürlich an den herrschenden Zuständen nichts änderten. Gerade die Zeit nach dem Konstanzer und Basler Konzil sah den Abfall so mancher alten Abteien, die ihr Kloster in ein Stift umwandeln ließen. Außer St. Alban in Mainz waren es Ellwangen, St. Burkhard in Würzburg, Komburg, Selz, Klingenmünster, Odenheim, Sinsheim, Neuweiler, Bleidenstadt und Weißenburg. Aber das eine große Verdienst bleibt: das Wort Reform war laut verkündet worden, und wenn man es auch noch so sehr überhören wollte, es war nicht mehr aus der Welt zu schaffen. Die Kapitel der Mainzer Provinz fanden trotz aller Hemmungen mit bewundernswerter Regelmäßigkeit statt, und es gab hervorragende Äbte, die nicht müde wurden, für die große Sache zu wirken, so vor allem die Äbte von St. Ägidien in Nürnberg, Abt Melchior von St. Ulrich in Augsburg, Eberhard von Michelsberg, Trithemius und Johannes Vinsternau von Neresheim. Wird auch zuweilen über den schlechten Besuch der Kapitel geklagt, so lassen sich doch auch für manche Kapitel zahlreiche Äbte nachweisen. Erst die Reformation hat die Abhaltung der Provinzialkapitel unmöglich gemacht. Das letzte Kapitel der Mainzer Provinz fand statt am 20. April 1524 in Nürnberg. Nur 35 Äbte erschienen

hierzu. Damit waren die Provinzialkapitel vorerst verschwunden, um in dieser Art nicht wieder aufzuleben.

Neben Kastl trat in Süddeutschland als zweites Zentrum der monastischen Bewegung Kloster Melk, und die von ihm ausgehende Reform sollte noch die bayrische an Einfluß und Dauer übertreffen. Ihre Anfänge führen nach Italien, in das ferne Kloster Subiaco, das im hl. Benedikt seinen ersten Abt verehrte. Der Einfluß des deutschen Klosters in Italien zeigte sich zunächst bei der Reform von Hersfeld. Hier scheint zwar der Gedanke an eine Reform von selber aufgetreten zu sein, und zwar im Jahre 1414. Aber man schloß sich doch an die Bräuche von Subiaco an. Der Mönch Heinrich von Hersfeld kehrte auf einer Romreise in Subiaco ein, blieb vierzehn Tage hier und sah das reguläre Leben seiner Landsleute. Voller Begeisterung über die Disziplin, schrieb er an seine Mitbrüder in der Heimat einen Bericht über die Bräuche in Subiaco, damit sie selber danach sich richten könnten und die eigene Reform der von Subiaco anpaßten[30].

Noch bedeutsamer aber war die Auswirkung der Sublazenser Reform in der Melker Reform. Die Entstehung wird dem Herzog Albrecht V. von Österreich zugeschrieben. Er hatte den Plan, ein neues Kloster zu gründen; aber seine Ratgeber überzeugten ihn, daß es besser sei, die bestehenden zu reformieren. So entschloß sich der Herzog zu einer allgemeinen Visitation der Klöster seines Landes und betraute mit der Angelegenheit den Rektor der Wiener Universität, Nikolaus von Dinkelsbühl. Es war zur Zeit, da das Konzil von Konstanz sich mit der Reformfrage befaßte. Bei den Beratungen wurde hier hingewiesen auf die gute Disziplin in Subiaco und besonders auf den Österreicher Nikolaus von Matzen, der 1412 zum Abte von Subiaco erwählt worden war, sein Amt aber nicht hatte antreten können und von Gregor XII. zum Prior von Rocca de Madragone bestellt worden war. Ende 1415 lud das Konzil den Prior mit mehreren Mönchen nach Konstanz, damit sie auf den Wunsch des Bischofs Andreas Laschari von Posen die Reform der Klöster in Polen übernähmen. Nikolaus folgte sofort dem Rufe. In Konstanz traf er nun mit seinem Landsmann und Freund Nikolaus von Dinkelsbühl zusammen, der ihn für die österreichische Sache gewann. Am 17. Januar 1418 erließ Martin V. die Bullen, die die Reform der österreichischen Klöster anordneten[31]. Zu Visitatoren wurden bestimmt der Zisterzienserabt

Angelus von Rein, der Kartäuserprior Leonhard von Gaming und Nikolaus von Matzen. Die Tätigkeit wurde durchgeführt nach einem genau ausgearbeiteten Plane des Nikolaus von Dinkelsbühl[82].

Die erste Reformarbeit geschah in Melk. Der bisherige Abt Johannes von Fläming mußte abdanken, und Nikolaus von Matzen wurde als sein Nachfolger eingesetzt. Den Mönchen wurde freigestellt, die Reform anzunehmen oder das Kloster zu verlassen. Der Prior trat mit neun Mönchen zur Reform über, und am Ende des Jahres waren es schon achtzehn Mönche, die das reguläre Leben in aller Strenge übten. Nachdem Melk reformiert worden war, ging die Visitation weiter, und es folgte die Reform von Göttweig. Dann nahm man die Schottenabtei in Wien vor. Am 1. August 1418 trafen hier der Abt von Rein und der Prior von Gaming ein in Begleitung zweier Mönche aus Subiaco, des Nikolaus von Respitz und Peters von Rosenheim. Der Schottenabt legte sein Amt nieder, und Nikolaus von Respitz folgte ihm. Dieser, ein hochgebildeter Mann, verstand es, die Abtei zu einem Mittelpunkt religiösen und geistigen Lebens zu machen, was sie auch unter dem folgenden Abte Johannes, der aus Melk stammte, blieb. Es folgten andere Visitationen 1419: Mariazell, wo der Melker Mönch Peter aus Klosterneuburg zum Abt bestellt wurde; in Seitenstetten wurde der Abt abgesetzt. Die Äbte von Kremsmünster und Garsten dankten freiwillig ab. Ebenso wurde Lambach reformiert.

Durch den Eifer der aus Subiaco gekommenen Mönche blühte Melk rasch empor sowohl nach der wissenschaftlichen wie disziplinären Seite. Von zahlreichen Klöstern kamen Mönche, um das Leben in Melk kennen zu lernen und es in ihre Klöster zu verpflanzen. Ebenso zahlreich waren aber auch die Gesuche von Äbten an das Kloster Melk, ihnen Reformmönche für ihr eigenes Kloster zu schicken. So vor allem kamen diese Bitten aus dem nahen Bayern. Herzog Wilhelm wandte sich für Tegernsee nach Melk. Peter von Rosenheim und Johann von Ochsenhausen nahmen 1426 die Reform vor. Der Abt Hildebrand mußte abdanken und der jugendliche Kaspar Ayndorfer wurde eingesetzt. Benediktbeuren und Weihenstephan folgten. 1430 begann die Reform in der Diözese Salzburg mit den Klöstern Mühlstadt und St. Peter in Salzburg[83]. In den reformierten Klöstern wurde das gemein-

same Leben durchgeführt, die Verteilung der Präbenden und das Peculium abgeschafft und das klösterliche Leben nach den Bräuchen von Melk eingeführt, die im wesentlichen die Usancen von Subiaco darstellten und nur einige den deutschen Verhältnissen entsprechende Änderungen erfahren hatten. Eine offizielle Anerkennung der Reformarbeit erhielt die Observanz durch das Konzil von Basel. Als Fortsetzung der Konstanzer Reformarbeit wandte das Konzil seine besondere Aufmerksamkeit wieder dem benediktinischen Mönchtum zu. Seit den Tagen von Konstanz hatte die Reform schon in den verschiedensten Ländern nicht bloß Wurzel gefaßt, sondern sich auch mächtig ausgebreitet. In Italien war der Führer Ludwig Barbo, in Süddeutschland die Äbte von Melk und Schotten in Wien, in Nordwestdeutschland Johannes Rode von St. Matthias in Trier. In Basel trafen sich alle die Führer. Das gab der Reformsache wieder einen neuen Antrieb. Das Konzil bestimmte den Abt Johannes aus der Schottenabtei zu Wien zum Visitator, der nun auch St. Gallen, Petershausen, Mehrerau, Schaffhausen und Stein visitierte. Auch nach dem Basler Konzil behielt Melk seinen Einfluß. Es folgten neue Reformen, die begonnenen wurden überwacht und unterstützt. So kamen 1441 neu hinzu Mondsee und St. Ulrich in Augsburg. Unter Abt Melchior von Melk, dem Nachfolger des Abtes Johannes († 1459), wurden Thierhaupten, Ottobeuren und Fultenbach gewonnen. Ebenso kamen Ettal, Heiligkreuz in Donauwörth unter den Einfluß von Melk. Dem Abte von Heiligkreuz wurde befohlen, sich in das Schottenkloster von Wien zu begeben, damit er dort seine Studien nachhole und die klösterliche Disziplin erlerne. Bedeutsam war auch die Reform des großen Klosters Wiblingen unter Abt Ulrich Hablützel. Mit großer Energie setzte er sich allen Widerständen zum Trotz durch gegenüber seinen zuchtlosen Mönchen, die ihm schließlich nach dem Leben trachteten, so daß der Abt unter seinem Gewand einen Panzer tragen mußte. Das Werk gelang ihm aber mit Hilfe von Melk und Schaffhausen, und Wiblingen wurde ein Zentrum, von dem neues Leben ausging für Hirsau, Blaubeuren, Lorch, Elchingen, Alpirsbach, Anhausen und Echenbrunn.

Die Zustände in den einzelnen Klöstern waren oft traurig. Darüber gibt ein Bild der Prior von Melk, Martin von Senging, in seinem Schreiben an das Basler Konzil. Er kannte ein Kloster,

in dessen Refektorium die Hochzeitsgesellschaft nach erfolgter Trauung sich zum Mahle und Tanze zusammenfand[34]. Es gab Äbte, die weder lesen noch schreiben konnten, die kein Latein verstanden und nur ihren Dialekt sprachen[35]. Den Visitatoren wurden die größten Schwierigkeiten bereitet, häufig ihnen die Türe nicht geöffnet; wenn sie erschienen, verschwand der Abt. Kamen Reformmönche von Melk, dann erklärte man, sich der Kastler Observanz anzuschließen. Die Reiseausgaben ersetzte man dem Reformkloster nicht mit dem Bemerken, man habe seine Mönche nicht gerufen[36]. Als zur Reform gehörig wurde vor allem betrachtet die Enthaltung von Fleischspeisen und die Einhaltung des regulären Fastens, weil ohne körperliche Abtötung klösterliches Leben nicht bestehen könne. Als zweites wurde gefordert Einheitlichkeit in Kleidung, in den Bräuchen und im Chorgebet. In allem war die größte Buntheit. In manchen Klöstern war der Habit fast völlig verschwunden und dem der Weltpriester gleich. Klöster derselben Diözese, selbst in nächster Nähe gelegen, hatten kein gleiches Offizium. Besonders trat man in Melk auch ein für Vereinfachung und Kürzung des Offiziums, für Abschaffung des täglichen Betens der Buß- und Gradualpsalmen, der Litaneien, Preces, des Totenoffiziums, der zahlreichen Prozessionen und mehrerer Konventämter an einem Tage. All das hatte sich so gemehrt, daß der Tag und die Nacht kaum reichten, um alles zu erfüllen. Darunter litten die andern regulären Übungen, vor allem die Arbeit und die Lesung[37].

Mit welchem Eifer gingen diese Reformmönche ans Werk. Es ist bewunderswert, was an Arbeit und Schriftstellertätigkeit z. B. der Melker Prior Johannes von Weinheim leistete. Dem entspricht aber auch die Freude über das Gelingen des großen Werkes: das Chorgebet wird wieder besucht, das Stillschweigen gehalten, Abstinenz im Refektorium, Zucht im Hause, das Peculium verschwindet, die Klausur wird strenge beobachtet, die Zahl der Mönche mehrt sich von Tag zu Tag; wo ehedem fünfzehn waren, sind jetzt siebzig. Mit der Ausbreitung der Reform begann auch sofort die Erneuerung des geistigen Lebens in den bayrischen und österreichischen Klöstern. Dies zeigte sich vor allem in der Blüte der Klosterschulen, wie in Melk, Göttweig, Seitenstetten, Wien und besonders auch in St. Peter zu Salzburg. Die Schultätigkeit bedingte eine intellektuelle Blüte, und diese trat

bald zu Tage in der hervorragenden schriftstellerischen Tätigkeit, die in fast allen süddeutschen Klöstern einsetzte. Hier wetteiferten miteinander die Abteien Tegernsee, St. Ulrich in Augsburg, Mondsee, das Schottenkloster in Wien, Kremsmünster und Lambach. Die Führung hatte aber Melk selber mit mehreren Generationen von bedeutenden Schriftstellern und gelehrten Humanisten. Das ganze 15. Jahrhundert hindurch blieb die Abtei ein Sitz der feinen Bildung und Gelehrsamkeit. Fünf Meister der freien Künste und mehrere Baccalaurei traten als Novizen ein. Abt Christian bestellte für den Unterricht seiner jungen Mönche einen eigenen Lehrer und schickte mehrere an die Universität Wien. So begann in Melk eine bedeutsame schriftstellerische Tätigkeit, die alle Wissensgebiete umfaßt, im besondern Exegese, Moral, Aszese, die Väter und auch den Choralgesang. Da war Johannes von Speyer († 1455), ein eifriger, freilich ängstlicher, voll Sorge für sein Seelenheil erfüllter Mann, der einen Kommentar zur Regula schrieb; ferner Konrad von Geisenfeld, Meister der freien Künste, Prior in Melk, später in Tegernsee, wo er 1460 starb. Wolfgang von Speyer, der in seinem „Itinerarium" wertvolle Schilderungen seiner Zeit und besonders der Geschichte seines Klosters bietet. Vor allem aber der Prior Martin von Senging, der ein Vorkämpfer der Reformbestrebungen war und eine bedeutende Rolle auf dem Basler Konzil spielte. Für die Väter des Konzils schrieb er seine „Tuitiones pro regula S. Benedicti". Er war besonders auch in der Unionsfrage mit den Bursfeldern tätig und starb hochbetagt 1483. Schließlich Johann Schlitpacher, zuerst Lehrer in Melk, seit 1436 dort Mönch († 1482). Er war ebenfalls tätig in Reformen und Visitationen und schrieb zahlreiche aszetische Abhandlungen, darunter einen Kommentar zur Regel. Abt Stephan von Spanberg, seit 1451 Nachfolger des Abtes Christian, war Lehrer an der Wiener Universität gewesen und gleich ausgezeichnet durch Bildung wie ernstes Mönchtum. Das Memoriale der Visitatoren von 1451 von Melk offenbart eine tiefe und ernste Auffassung vom Leben und gibt für alles, auch die kleinsten Dinge, eine peinlich genaue Regelung. Abt Martin zu den Schotten in Wien schrieb sein „Senatorium", ein Schatzkästlein von Anekdoten. In Mondsee schrieb Heinrich von Werden, Meister der freien Künste und Lehrer an der Wiener Universität, nach dem Urteil seiner Mitbrüder so viele Bücher,

daß sechs Pferde sie nicht wegziehen könnten. So blühte überall das literarische Leben, und die Druckereien der Abteien Ottobeuren und St. Ulrich in Augsburg gehörten zu den blühendsten in Süddeutschland.

Die Reform von Melk umfaßte zahlreiche Klöster des deutschen Süden. Aber sie war nur ein freiwilliger Zusammenschluß, der gleiche Observanz und gegenseitige Unterstützung verlangte. War es genug, um die Reform zu sichern? Die Äbte fühlten es, daß es an einer Sicherung fehlte. Abt Kaspar von Tegernsee schreibt voll Sorge: „Ich fürchte, daß der harte und reißende Tod mich nicht lange mehr verschonen wird. Dann ist alle Hoffnung aus, denn ich weiß nicht, wer meine Nachfolger sind und was dann wird.“ [38] Ähnlich dachten andere Äbte, besonders auch Abt Johann von Melk. Deshalb wünschten sie stärkeren Zusammenschluß, eine feste Union, am liebsten mit allen Klöstern des Reiches. Man trat in Verhandlungen mit der norddeutschen Reform von Bursfeld, die selber zu einem festen Verband zusammengeschlossen war und die auch im Süden Klöster für ihre Union gewann. Mehrmals kamen die Äbte zusammen, zum letzten Mal 1502. Aber eine Einigung wurde nicht erreicht, jede Gruppe beharrte fest auf den eigenen Bräuchen, und die Süddeutschen fanden die Forderungen der Bursfelder zu übertrieben. Aber es gelang auch nicht, die Klöster der Melker Observanz zu einem Verband zu einigen. Die einzelnen Klöster lagen in verschiedenen Provinzen und waren der Jurisdiktion ihrer Bischöfe unterworfen oder unterstanden dem Landesherrn. Diese wollten sich ihre Rechte nicht nehmen lassen. Auch versäumten es die Äbte der Observanz, Generalkapitel für die der Reform angeschlossenen Klöster abzuhalten; man glaubte, genug an den Provinzialkapiteln zu haben und sich nicht eine unnötige Last aufladen zu sollen. So kam es leider nicht zur Kongregationsbildung. Aber die Observanz hat unter den schwierigsten Verhältnissen sehr Bedeutsames geleistet, und die Klöster dieser Richtung waren ein Jahrhundert lang führend auf dem Gebiet des aszetischen Schrifttums. Beide Observanzen, sowohl die von Kastl wie die von Melk, wurden für die späteren Kongregationen die Vermittlerinnen der mittelalterlichen Überlieferung.

Zweites Kapitel

Die Reformbewegung in Norddeutschland und Frankreich

Die Anfänge von Bursfeld. Das Basler Konzil. Nikolaus von Cues. Die Kongregation. Die Verfassung. Das klösterliche Leben. Der Zustand der Benediktinerklöster in Frankreich im 15. Jahrhundert. Die Kongregation von Chezal-Benoît.

Der Name von Bursfeld leuchtet als heller Stern in der benediktinischen Geschichte des 15. Jahrhunderts. Seit den Tagen von Cluny ist im Orden der schwarzen Mönche kein Name mehr mit soviel Verehrung und Liebe genannt worden wie der des kleinen braunschweigischen Klosters im fernen Norden Deutschlands. Alle, die es ernst mit der Reform nahmen, schauten nach Bursfeld hin, und das Leben, das von dort in die Klöster Deutschlands einzog, sollte an vielen Orten nicht versiegen, bis erst die gewaltsame Säkularisation von 1802 es erstickte. Selbst ein Pessimist wie Trithemius, der überall nur Nacht und Niedergang sieht, wird froh und zukunftsfreudig, wenn er an Bursfeld denkt. Über die Anfänge von der Bursfelder Reform berichtet Trithemius also: Der Mönch Johannes Dederoth oder auch genannt Johannes von Minden, aus der Abtei Nordheim bei Göttingen, war als Vertreter seines Abtes nach Konstanz gekommen und nahm an der Versammlung zu Petershausen teil. Er war tief ergriffen von dem Bild, das sich ihm bot, erwärmte sich für die Sache der Reform und kam, von allem erfüllt, wieder in seine Heimatabtei zurück. Er berichtete über die Tagung, legte die gefaßten Beschlüsse seinem Abte und seinen Mitbrüdern vor und forderte zur Einführung der Reformen auf. Aber da stieß er allenthalben auf Widerstand und Ablehnung. „Was gehen uns deine eidlichen Zusagen an, wir haben nichts geschworen; du mußt das Versprechen erfüllen, das du für dich abgegeben hast.“[1] So stand Johannes allein mit seinen Reformgedanken, aber er verzagte nicht. Da er in Nordheim nichts erreichen konnte, so wandte er sich nach einem andern Orte. Wohl durch Vermittlung des Herzogs Otto von Braunschweig wurde er zur Reform des Klosters Clus bei Gandersheim berufen. Da sich der dortige Abt weigerte, die Reform anzunehmen, so wurde er vom Herzog eingekerkert und zur Abdankung gezwungen. An seine Stelle kam Johannes Dederoth am 21. Juli 1430. Der neue Abt schaffte

die Mißbräuche ab, vor allem den Eigenbesitz, und führte die Regel nach ihrer alten Strenge ein. Daraufhin verließen die Mönche das Kloster, und nur sechs blieben bei dem Reformabt zurück. Aber dies war kein Verlust, es gelang Johannes, Novizen heranzuziehen, und in kurzer Zeit wurde Clus ein Musterkloster regulärer Observanz. Der Abt stand in engster Verbindung und Zusammenarbeit mit dem großen Reformator der Augustiner, Johannes Busch.

Da die Reform in Clus so glücklich gelang, so berief der Herzog den eifrigen Abt bald auch zur Erneuerung einer andern alten Stiftung seines Landes, der Abtei Bursfeld bei Minden, die 1093 vom Grafen Heinrich von Nordheim gegründet worden war. Das Kloster war in einem traurigen Zustand, die Gebäude waren verfallen, die Kirche diente als Stall. Nur noch ein einziger Mönch war im Kloster und vom Besitz noch eine Kuh vorhanden. Das Kloster lag einsam und öde, versteckt in einem dunkeln Tale, in das kaum einmal die Sonne drang. Die Gegend galt als die schauerlichste des ganzen Sachsenlandes. Der Prior Martin von Senging aus Melk, der das Kloster 1457 sah, also zu einer Zeit, da hier schon die Reform blühte, sagt, es sei so armselig im Äußern und auch so wenig begütert, daß er in ganz Österreich kein Kloster kenne, das ihm darin ähnlich sei[2]. Niemand konnte ahnen, daß von diesem Orte des Dunkels das Licht für das benediktinische Deutschland ausgehen sollte. In Bursfeld sah sich Johannes Dederoth nun nach Hilfe um für sein Werk. Er trat zunächst in Beziehung zu der Augustinerreform der Windesheimer, die damals in der Diözese Hildesheim so segensreich wirkten. Aber noch wichtiger wurde für ihn die Verbindung mit dem Führer der benediktinischen Reformbewegung im Westen, mit Johannes Rode von St. Matthias in Trier. St. Matthias war durch den reformeifrigen Erzbischof Otto von Ziegenhain zur Reform genötigt worden. Doch waren die Fortschritte bisher gering, bis der Erzbischof am 6. Juli 1421 den Kartäuserprior Johannes Rode hier zum Abte bestellte. Der neue Abt begann von Grund auf das Leben umzugestalten. Um eine feste Grundlage zu haben und sich an die Überlieferung und bewährte Vorbilder anzuschließen, erbat er sich Hilfe aus St. Jakob in Lüttich, das damals führend war auf dem Gebiet der klösterlichen Disziplin. Abt Rainer von dort schickte ihm vier Mönche und den

„Liber ordinarius", die Gewohnheiten seines Hauses. So begann in St. Matthias neues klösterliches Leben und ging von hier auch über auf die andern Abteien der Stadt, St. Maximin, St. Marien und St. Martin, zu denen auch schon andere Klöster traten, wie Tholey und Schönau. Die Tätigkeit des Abtes von St. Matthias wurde Johannes Dederoth bekannt, und im Jahre 1434 erschien er in Trier, um sich mit dem Reformator zu besprechen. Freudig nahm Johannes Rode den Gesinnungsgenossen auf, und beide Äbte verständigten sich leicht über ihre Ziele. Auf Bitten des Abtes von Bursfeld überließ Johannes Rode ihm die vier besten Mönche, die im fernen Sachsenland als Wegbereiter der Reform dienen sollten. Desgleichen gab er ihm seine Reformstatuten von St. Matthias mit.

Einen neuen Impuls erhielt die Bursfelder Sache durch das Basler Konzil, auf dem sich die Vertreter aller Reformgruppen trafen, vor allem auch Ludwig Barbo, Johannes Rode, Johannes Dederoth und verschiedene Führer der Melker Observanz, wie Peter von Rosenheim und Martin von Senging. In den Besprechungen zeigte sich, daß sich zwei Richtungen gegenüber standen bei allem Eifer für die e i n e Sache der Reform. Die Romanen traten für eine mildere Observanz ein und wollten als Grundlage die Benedictina; dagegen die jungen deutschen Reformer verfochten die wörtliche Beobachtung der Regel und die Einigung zu einer einzigen Observanz. Der Erfolg des Konzils war hauptsächlich das Wiederaufleben der Provinzialkapitel und die Abhaltung der kanonischen Visitation. Es erließ außerdem eine Reformbulle für den Orden, in der die Benedictina und die Beschlüsse von Konstanz erneuert wurden und die als Grundlage für die Verhandlungen auf den Kapiteln dienen sollten. Im April 1439 fand in St. Ägidien zu Nürnberg das Provinzialkapitel der Provinz Mainz-Bamberg statt. Auf diesem Kapitel trennten sich die Äbte der Diözesen Paderborn, Halberstadt, Hildesheim und Verden, denen sich auch die Äbte von Bursfeld, Reinhausen, Stein und Nordheim anschlossen, von ihren Gefährten und beschlossen, ein eigenes Kapitel zu veranstalten. Ohne Zweifel geschah dies, um eine kleinere Provinz des Nordens zu gestalten und so die Teilnahme an dem Kapitel den Äbten zu erleichtern. Dagegen aber protestierten die Präsides des Kapitels und die übrigen Teilnehmer, und der Plan mußte aufgegeben werden.

Bild 13. Abteikirche Bursfeld.

Vom Basler Konzil ermutigt und im Glauben an seine Sendung und das Gelingen seines Werkes, arbeitete Johannes Dederoth zielbewußt an seinem Werke weiter. Er ging an die Kleinarbeit. Zunächst zeigte sich sein Einfluß in Reinhausen, in das er 1435 einen Reformabt einführen konnte. Bald schloß sich der Reform Cismar bei Lübeck an. Am 6. Februar 1439 starb Abt Johannes, bevor sein Werk vollendet war, er, „dessen Andenken nicht untergehen wird, von dem unsere Väter gesprochen haben und von dem die kommenden Generationen reden werden, den Gott gesandt hatte, um sein Volk zu retten", wie Bodos Nachruf lautet[3]. Sein Werk wurde fortgesetzt. Denn Abt Johannes hatte Mitarbeiter herangebildet, denen er die Vollendung überlassen konnte. Das waren vor allem Johannes von Hagen, sein Nachfolger in Bursfeld, Christian von Erfurt, Heinrich Holchen, der spätere Abt von Marienmünster, und Theoderich Voß, der nachmalige Abt von Reinhausen. Der neue Abt war ehemals Kanoniker an der Magdalenenkirche in Hildesheim gewesen und erst spät in Bursfeld eingetreten. Er hatte sich mit allem Eifer dem dortigen strengen Leben hingegeben, so daß er eine Zierde der Gemeinde war. So wurde er zum Nachfolger des Begründers gewählt, obwohl er noch nicht lange im Kloster weilte.

Er war wie sein Vorgänger für Ausbreitung der Reform eifrig tätig. Unter ihm zeigte sich die erste rechtliche Umschreibung der jungen Observanz. Als 1444 das Kloster Huysburg zur Union beitrat, wurde hierüber eine Urkunde ausgestellt. Darin verpflichteten sich Abt und Konvent von Huysburg, die Lebensgewohnheiten von Bursfeld anzunehmen, die von Bursfeld eingerufenen Kapitel zu beschicken und die Visitatoren anzuerkennen[4]. Abt Johannes von Hagen festigte die Reform zunächst in Reinhausen und schickte dann auf Bitten des Mainzer Erzbischofs einige Mönche nach dem Jakobsberg, die dort 1452 die Reform einführten unter Abt Lubert, einem ehemaligen Mönch von Bursfeld. 1444 hatte sich der Abt Johannes Oldenroth von Huysburg in der Diözese Halberstadt Hilfe für sein Kloster und Einführung der Reform erbeten. Einige Mönche gingen hin, und aus ihnen wurde 1448 Dietrich als Nachfolger für Johannes Oldenroth genommen. Huysburg nahm in der Folgezeit einen bedeutenden Aufstieg und konnte Reformäbte senden nach Ilsenburg, Ballenstedt, Königslutter, Minden und Mönchennienburg. Die bisher für

die Reform gewonnenen Klöster hatten mit Bursfeld volle Einheit in Usancen, Zeremonien, und ihre Äbte fanden sich allmählich zum Generalkapitel zusammen. Aber es zeigten sich schon Anfänge einer festeren Zusammengehörigkeit, indem Abt Johannes Privilegien erwarb für Bursfeld und die mit ihm in der Observanz unierten Klöster.

1446 erfolgte von Bursfeld aus auch die Reform der großen Abtei St. Peter in Erfurt, die in dem Bursfelder Mönch Christian ihren ersten Abt erhielt und nun zu einem Bollwerk der Reform wurde. Im gleichen Jahre erfolgte eine erste offizielle Anerkennung der norddeutschen Reform. Das Konzil von Basel bestätigte in diesem Jahre, am 11. März 1446, durch den Kardinal Ludwig von St. Cäcilia die Bestrebungen der Bursfelder[5]. In dem Schreiben wird festgestellt, daß die Tätigkeit der Provinzialkapitel keinen besondern Nutzen gebracht hat. Es ist nun zu fürchten, daß die junge Reform im Norden Deutschlands Schaden leidet, wenn die Klöster etwa von Äbten nichtreformierter Klöster visitiert werden, die vielleicht die eingeführten Bräuche ändern möchten. Deshalb dürfen die Klöster zu einem jährlichen Kapitel unter dem Vorsitz des Abtes von Bursfeld zusammentreten und über ihre Angelegenheiten beraten, damit sie so eine feste Stütze und einen starken Zusammenhalt haben. Das Kapitel erhält das Recht, die reguläre Disziplin, das kirchliche Offizium, die Zeremonien und Bräuche im Geiste der Regel neu zu gestalten, mit Strafen gegen die Verletzung der Disziplin in seinen Klöstern einzuschreiten, Visitatoren auszusenden mit voller Autorität. Wird in den Klöstern ein Abt böswilligerweise vom Ordinarius nicht bestätigt, so hat der Abt von Bursfeld hierzu das Recht, und falls die Würde in Bursfeld gerade vakant ist, so geht das Recht an die beiden andern Mitpräsides über, die ihm zur Seite stehen. Hiermit waren schon die Grundlagen für eine Kongregationsbildung gegeben, wenn auch die Bulle allgemein spricht von den „monasteria unita“ und „unienda“. Sie sollen alle ihre Autorität in Bursfeld haben. Wichtig war für die Weiterentwicklung, daß der Erzbischof Dietrich von Mainz, in dessen Sprengel Bursfeld lag, sich als Freund und Förderer der Union erwies und dem Abte von Bursfeld das Recht verlieh, die Äbte zum Jahreskapitel zusammenzurufen und der Union auch Frauenklöster anzuschließen (1449)[6]. Im nächsten Jahre verschaffte er der Reform

Eingang in Berge und ließ als Abt den Mönch Hermann Müller von Bursfeld hier einsetzen.

Die Anfänge dieser rechtlichen Festigung der Bursfelder Union fallen zusammen mit den Versuchen zur Gründung einer rheinischen Kongregation. 1446 ließ Erzbischof Dietrich II. von Köln das Kloster St. Pantaleon in seiner Bischofsstadt durch den Abt Johann Vorst von St. Matthias in Trier reformieren, der nun diese Abtei 1447 übernahm. Als Nachfolger in Trier erhielt er den eifrigen Reformfreund Heinrich Wolff aus Sponheim. Die Äbte dachten daran, ihre Klöster zu einer eigenen Kongregation zusammenzuschließen mit gleicher Observanz, eigenen Jahreskapiteln und Visitationen[7]. Doch gaben sie diesen Plan wieder auf und schlossen sich der sächsischen Gründung an, die dadurch eine außerordentliche Stärkung erhielt.

Die größte Unterstützung sollte der jungen Gründung aber werden durch den Kardinallegaten Nikolaus von Cues. Papst Nikolaus V. bestellte ihn 1450 als Legaten für Deutschland, und gegen Ende des Jahres verließ der Kardinal Rom, um seine große Visitationsreise durch das Reich anzutreten. Mit der Provinzialsynode zu Salzburg am 3. Februar 1451 begann seine reformatorische Wirksamkeit. Schon am 8. Februar erschien ein Reformdekret für die Klöster, das innerhalb Jahresfrist die Rückkehr zu regulärer Disziplin forderte. Am 3. März beauftragte er die Führer der Benediktinerreform in Österreich, den Schottenabt Martin in Wien, den Abt Lorenz von Mariazell und den Melker Prior Stephan von Spanberg, der bald durch Johann Schlitpacher ersetzt wurde, mit der allgemeinen Visitation der Klöster in der Salzburger Provinz[8]. Von Salzburg begab sich Cusanus nach Bayern und erließ von Bamberg aus eine ähnliche Verordnung für die Klöster dieser Provinz. Am 23. Mai 1451 fand dann in St. Stephan zu Würzburg das Provinzialkapitel der Mainz-Bamberger Provinz statt unter seinem Vorsitz. Er ließ hier alle Teilnehmer schwören, innerhalb eines Jahres in ihren Klöstern eine Reform durchzuführen. Es wurden als Visitatoren aufgestellt die Äbte von Bursfeld, St. Stephan in Würzburg und Wiblingen. Wenn von dem Kapitel auch nicht eine Erneuerung in der gesamten Provinz ausging — dazu war die Zeit zu kurz und die Widerstände zu groß —, so hatte es aber gebracht, daß der Kardinal mit Johannes von Hagen von Bursfeld bekannt wurde,

in ihm den Mann der Zukunft erkannte und sich für die Union erwärmte. Er begab sich nach Erfurt, wohnte dort in dem zur Union gehörigen Kloster St. Peter, weihte selber den Abt Christian hier und bestellte ihn zum Visitator der thüringischen Klöster. Am 7. Juni des gleichen Jahres richtete er dann ein Schreiben an die Äbte der Union, bestätigte ihre Generalkapitel, gab ihren Verordnungen Gesetzeskraft, bestätigte alle bisherigen Verfügungen bezüglich der Disziplin und liturgischen Bücher und verlieh der Union zahlreiche Privilegien[9]. Er erließ für die Klöster von Magdeburg, Merseburg, Naumburg und Meißen ein neues Reformdekret und bestellte als Visitatoren die Äbte Christian von St. Peter in Erfurt, Hermann von Berge und Dietrich von Huysburg. In St. Michael zu Hildesheim setzte der Kardinal den unwürdigen Abt Heinrich ab und gab ihm als Nachfolger den Mönch Heinrich Eylke von Bursfeld, der mit mehreren Mönchen aus seinem Heimatkloster die Reform durchführte. Ebenso ging er vor in St. Mauritius zu Minden, das einen Reformabt erhielt, der 1451 sein Kloster an die Union anschloß. Der Kardinal setzte seine Visitationsreise durch Norddeutschland, Holland, Belgien und das Rheinland fort. Am 6. März 1452 bestätigte er von Köln aus die Bursfelder Usancen, die in ihrem Ordinarius festgelegt waren[10]. Hierdurch war ein neuer Stein in den Bau der Organisation eingefügt und der Reform eine starke Stütze gegeben.

Die wertvolle Hilfe, die der Kardinal bei seiner Reise von den Bursfeldern erhalten hatte, und die gute Disziplin ihrer Klöster, die er überall hatte feststellen können, waren wohl auch der Grund, daß Papst Nikolaus V. der Union seine Aufmerksamkeit zuwandte. Am 20. Mai 1453 übersandte er dem Abte von Bursfeld ein herzliches Schreiben. Er sprach seine Freude über das Voranschreiten auf dem Gebiete der monastischen Disziplin aus, ermutigte ihn zur Weiterarbeit und versprach ihm seinen tatkräftigen Beistand gegen alle Reformgegner[11].

Unterstützung erhielt die Bursfelder Sache vor allem auch durch den Mainzer Erzbischof Dietrich von Erbach (1434—1459), der dem Nikolaus von Siegen als der Begründer der Bursfelder Observanz gilt. Durch seine Mithilfe gelang die Reform in St. Jakob in Mainz, Johannisberg, Homburg in Thüringen und Schönau. St. Jakob konnte dann die Reform begründen in Hirsau und Gottesau; St. Jakob in Erfurt trug sie nach St. Georg in Naum-

burg. Ferner nahmen die Bursfelder Observanz an: St. Stephan in Würzburg, St. Peter in Merseburg, Mönchennienburg, St. Paul in Bremen, und durch St. Matthias in Trier kamen hinzu St. Marien daselbst, St. Pantaleon und St. Martin in Köln, das in dem Mönche Adam Meyer von St. Matthias seinen ersten Reformabt erhielt, der nun ein Führer in der Bursfelder Union werden sollte. Zum Kapitel von 1458 erschienen achtzehn Äbte, zwei wurden neu aufgenommen, und das Gesuch von vier andern lag vor. Nun war die Vereinigung so weit gediehen, daß sie auch als Ganzes mit dem Apostolischen Stuhle in Verbindung treten und um ihre Bestätigung nachsuchen konnte. Am 6. März 1459 bestätigte Pius II. alle ihre Privilegien, ermächtigte die Union, sich andere Klöster anzuschließen, auch gegen den Willen der Ordinarien, und forderte sie auf, andere Klöster in den Verband aufzunehmen.

Dem Wunsche des Papstes folgend, arbeiteten die Bursfelder auch kräftig weiter an der Gewinnung neuer Klöster. 1465 kam Liesborn zur Union durch den Reformabt Heinrich von Cleve. Zur gleichen Zeit trat Iburg bei, ferner Flechtorf und vor allem das berühmte Kloster Werden (1477) dank der Tätigkeit des Abtes Adam von St. Martin in Köln, der auch 1471 nach Maria Laach acht Reformmönche gesandt hatte, die dann 1474 ihr Ziel dort erreichten, 1476 Abdinghof, Marienmünster (1480), Korvei (1501). Die Reform nahm eine immer größere Ausdehnung. Um 1500 waren in Westfalen zehn Männerklöster und vierzehn Frauenklöster reformiert worden, die fast alle einen ausgezeichneten Geist sich bewahrten.

Die Kraft der Bursfelder Bewegung lag vor allem in den großen Persönlichkeiten wie Johannes von Hagen, Adam Meyer, Johannes Rode. Wenn die Reform sich so rasch und so sicher ausbreiten konnte, so verdankt sie das dem Kongregationsverband. Bursfeld war Kongregation, die Reform nicht Angelegenheit e i n e s Klosters, sondern der Gesamtheit aller Klöster. Dementsprechend halfen auch alle Klöster mit und liehen ihre Unterstützung, und dies vor allem durch Entsendung von Mönchen nach den Klöstern, die reformiert werden sollten. Hierbei hat Bursfeld selber Großes geleistet und stets seine besten Kräfte hergegeben, um die schwächeren Klöster zu unterstützen. Aber die andern Klöster sind diesem Beispiel gefolgt, und es gibt kaum ein Kloster der Union,

das nicht auch an der Reform anderer Klöster mitgewirkt hat. Kein Abt und kein Kloster gab sich zufrieden, wenn im eigenen Hause alles in Ordnung war. Nein, alle sahen ihre Aufgabe darin, die Reform weiterzutragen. Das Ideal lautete: Gute Disziplin im ganzen Orden, zunächst einmal in Deutschland. Hier haben die einzelnen Äbte und Klöster kein Opfer gescheut. Mönche sind in die fernsten Klöster gezogen, haben unter den schwierigsten Opfern, als Fremde und Eindringlinge verschrien, ausgehalten und in zähem Durchhalten die Sache zu gutem Ende geführt. Dieses Zusammenwirken aller Klöster hat die Reform geschaffen.

Das Vorgehen geschah meistens so, daß dem Abt eine Anzahl von Mönchen zugeschickt wurde, die in dem Kloster die neue Disziplin einführen sollten, manchmal waren es vier, aber zuweilen auch zehn[12]. Diese Mönche erhielten die ersten Ämter, vor allem das des Priors, des Cellerars und des Novizenmeisters. Sie bildeten dann eine neue Generation heran. Die bisherigen Mönche konnten zur Reform übertreten. Verhielten sie sich ruhig, so durften sie im Kloster nach ihren bisherigen Gewohnheiten weiterleben. Im andern Falle stand es ihnen frei, das Kloster zu verlassen. Sie wurden dann mit einer Rente abgefunden. Wollte der Abt die Reform nicht annehmen, so wurde er abgesetzt, erhielt gleichfalls eine Pension und wurde durch einen Reformmönch ersetzt. Wichtig für den Weitergang der Reform war dann vor allem, daß das Kloster einen Rückhalt behielt an der Kongregation. Hier war Bursfeld den süddeutschen Observanzen von Melk und Kastl weit überlegen. Diese begnügten sich damit, die Reform einzuführen, sorgten aber nicht für die Sicherung. So kam es, daß viele Klöster schon nach einer Generation wieder dem Verfalle zusteuerten. Alles war hier dem Einzelkloster und dem Einzelabt überlassen.

In Bursfeld behielt man das Einzelkloster im Auge, wußte sich mitverantwortlich für dessen Wohl und Wehe; half ihm in allen Schwierigkeiten der Disziplin und auch der Wirtschaft. Es war eine gemeinsame Kongregationskasse eingerichtet, zu der alle Klöster genau festgelegte Beiträge zahlen mußten. Aus dieser Kasse wurden die Ausgaben für die gemeinsamen Veranstaltungen der Kongregation bestritten. Aber man zog für notleidende Klöster auch Sonderbeiträge ein je nach der Leistungsfähigkeit

der einzelnen Klöster, und daraus wurden schwache Klöster unterstützt. So fanden Flechtorf, Gerode, Reinhausen und Nordheim die Unterstützung der Union in schwieriger Lage. Die alljährlichen Kapitel, die Visitation ließen das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit und der Kraft erwachen und jede Laxheit leichter überwinden. Alle Klöster dachten aus dem Geiste der Kongregation heraus. Deshalb war es bei den Abtswahlen auch keine Seltenheit, daß man die Äbte aus andern Klöstern holte. Dadurch kam immer wieder neues Leben in das Kloster, zumal diesen Äbten häufig einige Mönche aus ihrem Profeßkloster folgten.

Die Erfolge dankte die Reform allerdings auch dem Mitwirken der Bischöfe und der Landesherren. Wie in dem ersten großen Zeitalter benediktinischer Geschichte die Bischöfe und Fürsten das Mönchtum gefördert hatten, so war es auch damals. Und wenn am Niedergang der Adel und auch der Episkopat ein gut Teil der Schuld trug, so muß ebenso anerkannt werden, daß sie es waren, die den Aufstieg ermöglichten. Gerade Bursfeld dankt den Bischöfen vieles. Sie waren frei von jeder kleinlichen Eifersucht auf die Wahrung ihrer Rechte, gaben im Interesse der guten Sache ihr eigenes Visitationsrecht an die Kongregation und förderten auf jede Weise den Anschluß an die Union. Die Väter der Kongregation waren aber auch klug genug, ihr Werk nur im engsten Anschluß an die Bischöfe zu vollziehen. Obwohl sie auf Grund päpstlicher Privilegien nicht an die Zustimmung der Bischöfe gebunden waren, so wurde doch kein Kloster in den Verband aufgenommen, das nicht die Einwilligung des Bischofs beibrachte. Als Helfer der Union sind vor allem zu nennen in Mainz Dietrich von Erbach, in Trier Otto von Ziegenhain, Jakob von Sierck und Johann von Baden, in Köln Rupprecht, in Magdeburg Friedrich von Bichlingen, in Münster Johann von Bayern und Heinrich von Schwarzburg, in Minden Albert II., in Paderborn Simeon von Lippe, in Osnabrück Konrad III. und Konrad IV. Den Bischöfen stehen zur Seite die Landesherren, wie Otto der Einäugige von Braunschweig, Johann von Cleve, die Grafen Heinrich und Wolrad von Waldeck.

Das Vorgehen bei der Reform und der Leitung der Klöster war getragen von höchster Weisheit. Alles geschah nach reiflicher Überlegung, im Anschluß an die Tradition, mit Rücksicht auf die Verhältnisse eines jeden Klosters und doch wieder mit fester

Hand und nach einheitlichen Grundsätzen. Den festen Zusammenhalt erhielt die Kongregation durch ihr einheitliches Caeremoniale, d. h. ihre Konstitutionen. Diese gehen zurück auf die Statuten des Abtes Johannes Rode für sein Kloster in St. Matthias, die selber nur eine Umarbeitung des Ordinarius von St. Jakob in Lüttich darstellen, und dieser ist hinwiederum den alten Cluniazenser-Gewohnheiten entnommen. So stand also Bursfeld in der lebendigen Tradition des Ordens und ging auf die besten Quellen benediktinischer Observanz zurück. Die Väter von Bursfeld besaßen vor allem einen sehr praktischen Blick. Sie sorgten für gute Ausgaben des Missale, des Breviers und der andern Chorbücher. Hierbei wurde auch das kleinste nicht übersehen, sei es die Akzentuierung, die genaue Einteilung. Bei der Fertigstellung dieser Bücher wurden stets Erhebungen in den einzelnen Klöstern gemacht, um deren Usancen und Bräuche kennen zu lernen. Dann erst wurde zur Ausarbeitung geschritten, die verschiedenen Äbten oder Mönchen übertragen wurde. Bei dieser Art von Zusammenarbeit und Berücksichtigung der gesamten Klöster war man auch berechtigt, das entstandene Werk dann ein „Opus pacis" zu nennen. Für die Anfertigung dieser Bücher wurden bestimmte Fristen gegeben, und waren die Redaktoren zur festgesetzten Zeit nicht fertig, so wurden sie bestraft. So mußten z. B. die Äbte Adrian von Schönau und Konrad von Johannisberg vierzehn Tage lang ihren Platz unter den Novizen einnehmen, weil sie ihre Arbeit zur bestimmten Frist nicht vollendet hatten[13]. Die neu erfundene Kunst des Buchdrucks machte man sich voll Eifer zunutze.

Eine wichtige Quelle für den Geist der Kongregation sind die Beschlüsse der Jahreskapitel, die gesammelt wurden und in mehreren Redaktionen erschienen und dann an die Äbte verteilt wurden. Die Verfassung der Union vereinigte in kluger Weise Selbständigkeit der Einzelabtei mit fester Kontrolle durch eine Zentrale. An der Spitze steht als erster Präses der Abt von Bursfeld, dem zwei Mitpräsides zur Seite stehen. Der Abt von Bursfeld wird gewählt vom Konvent in Bursfeld; aber weil die gesamte Kongregation an dieser Person ein Interesse hatte, nahmen an seiner Wahl teil die zwei Mitpräsides, zwei Definitoren, zwei Visitatoren und drei Nachbaräbte. Später wurde von diesem Brauche abgegangen und der erste Präses ebenso wie

die Mitpräsides vom Generalkapitel gewählt. Der Präses beruft jedes Jahr das Kapitel; Ort und Zeit bestimmt er. Jährlich müssen dort erscheinen die Äbte im Umkreis von vierundzwanzig Meilen, alle zwei Jahre die im Umkreis bis dreißig Meilen, alle drei Jahre die im Umkreis von mehr als dreißig Meilen. Die Beschlüsse haben dann Gesetzeskraft, wenn sie durch drei aufeinanderfolgende Kapitel bestätigt werden. Auf dem Kapitel werden die Mitpräsides und die Visitatoren gewählt. Alle zwei Jahre hat eine Visitation zu erfolgen, die sich auf Disziplin und Vermögensstand bezieht. Die Wahl des Abtes im Einzelkloster war frei; doch mußten dazu gerufen werden zwei Visitatoren oder, falls diese verhindert waren, zwei Nachbaräbte. Diese haben aber nur die Überwachung der Wahl.

Die Tätigkeit der Bursfelder Reform ist gewaltig. Vergleicht man den Tiefstand, in dem sich die Klöster um 1400 befanden, mit der Höhe, die sie um 1500 einnahmen, so ist Großes geleistet worden[14]. Auch bis nach Flandern hin breitete sich ihr Einfluß aus. Das schon seit langem blühende Kloster St. Ghislen wurde hier zur Vermittlerin. Abt Quintin Benedikt berief 1491 Bursfelder Mönche, die in seinem Kloster die Observanz von Bursfeld einführen sollten. Nun wurde der Einfluß von St. Ghislen stark. Schon 1508 erhielt Laubach einen Abt aus dem Reformkloster und nahm die Bursfelder Observanz an. Es folgte St. Denis von Broqueroie, St. André zu Cateau-Cambrésis (1512), Hautmont (1525). Ebenso traten bei St. Amand (1508), Afflighem (1519), Aenam (1524), und später folgten noch Oudenburg (1550) und St. Johann zu Ypern (1568).

An der Spitze der Klöster standen gelehrte und fromme Äbte, oft geradezu hervorragende Persönlichkeiten. Die Einmischung des Adels in die innerklösterlichen Verhältnisse hatte aufgehört; nicht mehr adelige Herkunft, sondern Würdigkeit entschied über die Aufnahme; unwürdige Elemente hatten keine Möglichkeit und keine Lust mehr, in ein Kloster einzutreten; das Klostervermögen wurde gut und dem religiösen Zwecke der Klöster entsprechend verwaltet und benutzt. Die Zahl der Mönche stieg; die Armut schwand. Das benediktinische Mönchtum trat wieder als wirksamer und anerkannter Faktor in die Geschichte der Aszese und Wissenschaft ein.

Die Union hat ihr Hauptaugenmerk gerichtet auf einen guten

klösterlichen Geist, auf genaue Disziplin und Heranbildung von Mönchen, die mit ganzer Seele im klösterlichen Ideal und im Kloster verwurzelt waren. So zeichnet die Bursfelder Mönche ein tiefer Ernst der Auffassung aus. Es war eine wahre Besinnung auf die Grundlage des monastischen Geistes, auf Demut, Schweigen, Gehorsam und Tugendwandel. Ihre Weltabgewandtheit und ihr Ruf zur Innerlichkeit könnte zuweilen etwas übertrieben gelten. Aber man darf nicht vergessen, aus welchem Niedergang, aus welcher Weltlichkeit viele Klöster geführt werden mußten. Die Pflege der Wissenschaft konnte der Zukunft überlassen bleiben, und sie mußte sich von selber einstellen, wenn die Klöster wieder zur Disziplin zurückkehrten. Gewiß, die Klöster der Union haben nicht die geistige Bedeutung erlangt, die die deutschen Abteien des Mittelalters hatten. Das lag an den veränderten Zeiten, die die Bildung immer mehr zur Laienangelegenheit machten, und das lag auch an der Reformation, die so viele Klöster der Bursfelder vernichtete und die Kraft der Kongregation empfindlich schwächte.

Aber das Studium wurde angelegentlich empfohlen, und Männer wie Trithemius in Sponheim und Butzbach in Maria Laach, die mit ganzer Seele der religiösen Richtung angehörten, haben nicht bloß ihre Stimme für die Pflege der Wissenschaften erhoben, sondern auch in ihrem literarischen Schaffen sich den Humanisten ihrer Zeit an die Seite gestellt. Und wenn manches von den Veröffentlichungen der klösterlichen Humanisten zur Spreu zu rechnen ist, so teilen sie das mit zahlreichen Werken ihrer literarischen Zeitgenossen in der Welt.

Auf den besten Traditionen befand sich die Kongregation, wenn sie jeden Aktivismus ablehnte, wenn sie sich fernhielt von der Seelsorge und selbst vom Predigen. Nikolaus von Siegen teilt hierzu eine interessante Notiz mit. Er fragte den gelehrten Augustiner-Eremiten Johann von Dorsten, ob die Leute keinen Anstoß daran nähmen, daß die Benediktiner nicht predigten. Der gab ihm die Antwort: „Keineswegs. Ihr seid nicht gegründet zum Predigen, sondern zum Tun. Ihr sollt nicht durch Worte lehren, sondern durch euer Leben, euern Wandel, euer Beispiel.“[15] Wohl wollte man auch in Bursfeld die Inkorporierung der Pfarreien beibehalten, um den Klöstern feste Einkünfte zu sichern; aber diese Pfarreien sollten von Weltpriestern besorgt werden, denen

ein ausreichender Lebensunterhalt gewährt werden mußte. Nur bei armen und in Not geratenen Klöstern durften die Pfarreien durch die eigenen, billigeren Kräfte versehen werden. Gegenüber seelsorglicher Tätigkeit wurde große Zurückhaltung geübt.
Das gottesdienstliche Leben galt als die Hauptangelegenheit der Kongregation. Welche Sorge wurde für Missale, Brevier und die andern Chorbücher aufgewandt! Die Teilnahme am Gotteslob, seine würdige Feier zur Tag- und Nachtzeit, wurde als das wichtigste Element klösterlichen Lebens betrachtet. Mit Liebe und feinster Sorgfalt wurden die Chorbücher ausgeführt, und die alte Kunst des Schreibens und der Initialenmalerei lebte wieder auf. Es gab darin Meister, wie in Maria Laach den Benedikt Chrysanthus. Ebenso zeigt sich die Sorge für das „Opus Dei" in den Neubauten und Umbauten der Kirchen. Linneborn konnte feststellen, daß sich unter den westfälischen Klöstern der Union kaum eines findet, dessen Kirche damals nicht restauriert wurde. Mit Malereien wurden geschmückt die Kirchen von Liesborn, Werden, Herzebrock, Maria Laach.
Zu besonderem Danke ist aber der Historiker den Bursfeldern verpflichtet, weil ihnen das Aufleben der benediktinischen Geschichtschreibung zu danken ist. Nun beginnen wieder die Chroniken, die Annalen, die Lebensbeschreibungen heiliger Männer und Frauen und vor allem der rege Briefwechsel zwischen den einzelnen Klöstern, die Wirtschaftsaufzeichnungen, die Rechnungsbücher, die Kopialbücher und Nekrologien. Von kaum einer Periode läßt sich das Bild der Klöster so genau zeichnen wie aus der Zeit von 1450 bis 1500.
Was den Geist von Bursfeld angeht, so ist schon gesagt worden, daß man die genaue Beobachtung der Regel erstrebte. Eine neue Auffassung des benediktinischen Mönchtums hat die Kongregation nicht gebracht. Sie schloß sich an die Traditionen des 11. und 12. Jahrhunderts an. Nur insofern brachte sie ein Neues, als sie dem Strom der „modernen Frömmigkeit", wie er damals von den Kartäusern, Augustinern und Fraterherren getragen wurde, Eingang in ihre Klöster verschaffte und so die Kongregation selbst ein Träger dieser Richtung wurde. Das kann nicht verwundern. Kamen doch gerade Führer der Bursfelder aus diesen Kreisen, wie Johannes Rode, der ehedem Kartäuserprior war. Die Schriften der Kartäuser wie eines Jakob von Jüterbog und eines Dionysius

von Ryckel standen in hohem Ansehen bei den Vätern der Union. Man blieb in engster Verbindung mit den Führern der „devotio moderna", wie Johannes Dederoth mit den Windesheimern. Der erste Laacher Reformprior kam aus Zwolle selbst. So ist es erklärlich, daß der Geist der Innerlichkeit, der Einkehr in sich selbst sehr stark betont wurde, der hie und da auch zu Übertreibungen neigte, so etwa, wenn man glaubte, die Orgel trage zur Zerstreuung bei, und die Kapitel sie deshalb nicht gerne in den Kirchen sahen und 1501 das Orgelspiel sehr einschränkten. Und Nikolaus von Siegen sprach das Wort aus: „Ich lege keinen Wert auf Orgelspiel, sondern auf Disziplin."[16]

Zahlreich sind die aszetischen Schriften, die aus der Kongregation hervorgingen. Johannes Rode muß hier vor allem genannt werden, Adam Meyer von St. Martin in Köln, Trithemius mit seinen vortrefflichen Reden auf den Kapiteln und seinem Kommentar zur Regel, Abt Andreas vom Michaelsberg bei Bamberg († 1502), Wolfgang Trefler von St. Jakob in Mainz († 1521) und der Verfasser der Vita des Abtes Heinrich Peine von Abdinghof († 1491).

Ein Bild der Trostlosigkeit und Armut bieten die Benediktinerklöster Frankreichs im 14. und 15. Jahrhundert, die in manchem an die traurigen Zeiten des 9. und 10. Jahrhunderts erinnern: „desolatio". Hier war der Niedergang genau wie damals gekommen durch äußere Ereignisse, durch den Krieg zwischen England und Frankreich, der ja schließlich auch ein innerer Krieg war und Frankreich an den Rand des Untergangs gebracht hat. 1348 und 1349 ging der Schwarze Tod durch die Welt, und er raffte vor allem auch in Frankreich zahlreiche Menschen dahin. Höfe und Dörfer starben aus. Auch hierdurch erlitten die Klöster große Verluste. Die Bauern und Pächter der Höfe starben dahin, die wenigen Überlebenden vermochten nicht mehr die Arbeit zu leisten, die Menschen erfaßte Stumpfsinn und dumpfe Gleichgültigkeit, und die Folge war eine völlige Verarmung durch die Vernachlässigung des Landes. Schlimmeres brachte aber noch der hundertjährige Krieg, der für viele Gegenden 112 Jahre, für kaum ein Gebiet aber kürzer als 80 Jahre dauerte. Für viele Klöster hörten zunächst alle Einkünfte auf, die ihnen bisher aus ihren Gütern in England zukamen. Aber das war nicht das größte Übel. Es kamen die Plünderungen, Brandschatzungen, Zer-

störungen der Klöster von den Truppen der Engländer, der Burgunder, von den zahllosen Banden, die allmählich das Land durchzogen. Manche Abteien wurden zerstört, um nie wieder aufzuleben. In andern richteten sich Abt und Mönche auf die Verteidigung ein, das Kloster wurde ein befestigter Platz und der Abt Kommandant. So hörte die reguläre Zucht auf. Auflösung jeder Ordnung und Sitte im Lande brachte auch die Klöster zum Ruin. Was sich an Elend in den Suppliken an Martin V. und Eugen IV. offenbart, ist geradezu jammervoll. Überall Not und Verzweiflung. Kaum blieb noch eine Erinnerung an die große Zeit der mittelalterlichen Blüte[17].

Beginnen wir mit der einst so blühenden Kirchenprovinz Reims. Das Kloster des hl. Nikasius war völlig verarmt und ruiniert. In einer Bittschrift an Martin V. klagen die Mönche, daß ihnen nur geblieben sei „desolatio maxima et extrema calamitas". In St. Thierry hat man 1412 den Abtsstab versetzen müssen, um sich Nahrung zu verschaffen[18]. In St.-Germer-de-Flaix wird geklagt, daß es an Büchern, Kelchen, Kerzen und allem Notwendigen fehlt. Die Einkünfte, die ehemals für mehr als fünfunddreißig Mönche reichten, waren so gering, daß die Mönche, um sich zu ernähren, betteln mußten. Ebenso war es im Kloster Breteuil, das von den Engländern in Brand gesteckt worden war[19]. St. Vinzenz in Laon war völlig ausgeplündert und zum Teil zerstört[20]. Mont-St.-Quentin war im 14. Jahrhundert zerstört worden und zwanzig Jahre ohne Mönche[21]. St.-Pierre-le-Vif bei Sens war 1417 in Brand gesteckt, der Abt eingekerkert, Ste.-Colombe-lez-Sens war 1432 zerstört. In der gleichen Diözese lagen geplündert oder zerstört Ferrières, Melun und St.-Pierre-de-Chaumes[22]. Das ehemals so berühmte Fleury war 1443 auch verfallen und besaß keine Mittel zum Wiederaufbau[23]. St. Germain in Auxerre, dessen Abt Urban V. gewesen war und der hier eine neue Kirche hat erbauen wollen, konnte den Bau nicht vollenden, und noch 1419 lag die Kirche unvollendet[24]. 1418 gab der Abt von Cluny an Martin V. einen Bericht über einige Priorate und Besitzungen: sie sind von den Feinden erobert, die Mönche verjagt oder niedergemacht, die Meierhöfe zum Teil in Flammen aufgegangen[25]. Sehr traurig sind die Verhältnisse in der Diözese Chartres: das Kloster St. Maria zu Josaphat ist eine Ruine, seine Güter sind verschleudert; in Notre-

Dame-de-Pontelevoy ist die Kirche eingestürzt, die Mönche leben in völliger Armut und haben kein Geld zum Neubau; das Kloster der Heiligen Dreifaltigkeit ringt mit dem Untergang; Notre-Dame-de-Coulombs, das ehedem 97 Mönche hatte, zählte 1441 nur noch zehn Bewohner, die Kirche war so baufällig, daß sie im Refektorium ihren Chordienst verrichteten; im Frauenkloster St. Gemma war nur noch die Äbtissin, die Einkünfte betrugen kaum 10 Pfund Turoner[26]. Das alte Kloster Rebais, das ehemals an Einkünften 1500 Pfund Turoner besaß und 36 Mönche zählte, besaß 1439 kaum 60 Pfund und zählte noch sechs Mönche. Kirche und Kloster waren in solchem Zustand, daß sie kaum benutzt werden konnten[27]. Furchtbares hatte St. Denis bei Paris erduldet. 1411 wurde es von den Engländern geplündert und ausgeraubt, der Abt wurde gefangen gesetzt; 1418 erlitt es eine neue Plünderung durch die Burgunder, die den Prior gefangen setzten und viele Mönche verwundeten; 1419 suchte eine Feuersbrunst die Höfe heim; 1429 und 1436 erlitt es erneute Plünderungen durch die Engländer. So ist es begreiflich, wenn 1453 der Abt Philipp klagt, er und seine Mönche könnten kaum ihr Leben fristen von dem, was noch übrig geblieben war[28]. In der Diözese Rouen lagen verfallen oder zerstört St. Ouen (1451) und Ste. Catherine (1435); die Mönche von Ste.-Marie-des-Prés gingen betteln[29]. Fécamp war 1410 und 1415 von den Engländern geplündert worden[30]. Traurig war es um das altberühmte Bec bestellt. Bei der Plünderung der Stadt durch die Engländer 1418 hatte das Kloster sehr gelitten, die Abtei hatte dann die Lebensmittel für die 140 Mann starke Besatzung zu liefern. Als 1421 die Franzosen einrückten, fürchteten die Engländer von den Mönchen Verrat. Zwei Mönche wurden in der Kirche getötet und der Abt in Ketten gelegt[31]. St.-Martin-de-Pontisar wurde 1432 geplündert, der Abt wurde gefangen fortgeführt. Als er 1441 heimkehren konnte, fand er in seinem Kloster weder Geld noch Brot, noch Wein, nichts, von dem ein Mensch oder ein Tier hätte leben können[32]. In Jumièges bat der Abt 1419 Martin V. um die Erlaubnis, vier seiner Mönche, die noch nicht 21 Jahre alt waren, zu Priestern weihen zu dürfen, da niemand mehr da sei, um die Messe und das Offizium zu feiern[33]. Die wundervoll am Meere auf unzugänglichem Felsen gelegene Abtei St. Mihiel wurde mehrere Jahre von den Engländern vergebens belagert, der Abt Robert flüchtete

1420 zu den Engländern, um die Güter seines Klosters zu retten. Die Mönche waren nun sich selber überlassen; 1445 war die Abtei noch in traurigem Zustand und verfallen[34]. In der Diözese Lisieux waren zerstört Ste.-Marie-de-Bernay, Cormeilles, St. Martin, dessen Kirche 1394 in Flammen aufging. Bis 1434 wurde das Kloster fünfmal erstürmt, der Abt zweimal über zwei Jahre gefangen gehalten, 194 Personen kamen im Kloster um, alle Bücher, Schätze, kirchlichen Geräte wurden fortgeschleppt, das Kloster war eine Ruine[35]. Die Diözese Tours sah die Ruinen der Abteien zur Heiligen Dreifaltigkeit in Beaulieu, von Preuilly und von Sully[36]. Glanfeuil wurde von den Engländern besetzt und bei ihrem Abzug verbrannt. Die Abtei St. Vinzenz in Le Mans, die ehemals an Einkünften 1000 Pfund besaß, hatte 1442 deren noch 40. Ähnlich stand es um St.-Pierre-de-la-Couture und Gué-de-l'Aunay; 1419 waren hier Kirche und Klöster zerstört und völlig ausgeplündert, die Einkünfte waren verschwunden; das Kloster blieb in seinem Verfall, 1461 zählte es noch drei Mönche[37]. Um 1434 waren Solesmes und St.-Martin-de-Laval Trümmerhaufen. Das Kloster St.-Sauveur-de-Blaye wurde 1406 belagert, der Abt resignierte, nachdem das Kloster an Gütern und Gebäuden die schlimmsten Schäden erlitten hatte. In St. Eparchius bei Angoulème lebten nur noch vier Mönche im Jahre 1420. Das Kloster Brantôme wurde wiederholt belagert und geplündert, die Mönche vertrieben, 1405 der Abt getötet; nach 1465 war erst die Kirche und das Kloster teilweise aufgebaut. Die Abtei Charroux ging 1422 in Flammen auf und verarmte, 1436 waren die Einkünfte von 3000 auf 200 Turoner Pfund gesunken, und 1451 wird noch über den Ruin geklagt[38]. Über St.-Etienne-des-Vaux in der Diözese Saintes wird 1418 berichtet, daß es völlig zerstört war, die Einkünfte von 3000 auf 150 Gulden gesunken, seit fünfzig Jahren hatte schon das Chorgebet aufgehört, sechs Mönche begannen nun wieder das reguläre Leben. In Tenaille betrugen 1448 die Einkünfte noch 20 Pfund, 1459 war der Abt noch allein im Kloster[39]. Über St.-Pierre-de-Tasque in der Diözese Tarbes hören wir 1422, daß ein unwürdiger Abt das gesamte Klostergut verschleuderte, das Kloster in Brand steckte und dann flüchtig ging. Auch die Mönche verließen den Ort, und 1430 war noch ein Mönch im Kloster[40]. Die Einkünfte des Klosters Grasse in der Diözese Carcassonne, die ehemals 30 000 Gulden betrugen,

machten 1435 noch 600 Gulden aus; die Gebäude waren verfallen und ebenso die klösterliche Zucht. In St. Jacques in Alet waren 1454 noch zwei Mönche, die aber weder lesen noch singen konnten, so daß das Chorgebet aufhörte[41]. Völlig verfallen war das Kloster Ménat, so daß es für 100 000 Gulden nicht wieder aufgebaut werden konnte[42]. Das altehrwürdige Kloster des hl. Eugendus hatte 1421 allen Besitz verloren und war ruiniert, der Abt mußte auswärts Mönche suchen, um es wieder zu bevölkern[43]. Vezelay bot 1451 einen traurigen Anblick, die Kirche war stark beschädigt, das Kloster verarmt[44]. Im Jahre 1383 hatte Molesme kaum noch den zehnten Teil der früheren Einkünfte; hatten ehedem siebzig Mönche hier leben können, so reichten jetzt die Einkünfte kaum für sechzehn. Die Gebäude waren verfallen. Dabei sollte das Kloster an Karl von Frankreich als Zehnten 400 Goldfranken entrichten und schuldete der Apostolischen Kammer 18 000 Goldgulden. 1420 hatten sich die Verhältnisse noch nicht gebessert[45]. Luxeuil war 1439 in trostlosem Zustand, die Güter verwüstet. Gleich traurig war es um das alte Kloster Lerin bestellt, das bei seiner Insellage von Seeräubern viel zu leiden hatte. 1448 war Corbie dem Untergang nahe[46].

Man könnte in der Aufzählung solcher Dinge fortfahren. Die Suppliken, die nach Rom an Martin V. und Eugen IV. gelangten, geben geradezu ein trostloses Bild von dem Zustand der französischen Klöster in diesen Jahren. Es übertrifft an Grauenvollem das Bild der deutschen Klöster zur gleichen Zeit: die Klöster verwüstet und verarmt, die Kirchen und Chorstallen verödet, die Mönche zerstreut, die Güter verschleudert, das ist die eintönige Reihe der Schilderungen, wie sie uns hier entgegentritt. All die großen Namen der Vergangenheit sind nur noch Namen ohne Ansehen, ohne Glanz. So begreift man es, wenn 1419 der Abt Petrus von St. Maxentius in der Diözese Poitiers schreibt, daß fast der gesamte monastische Orden in Frankreich daniederliegt und die reguläre Disziplin untergegangen ist, die Mönche schweifen wie Kriegsknechte im Lande umher, die Provinzialkapitel werden nicht mehr gehalten[47]. Aus der Provinz Narbonne kommt die gleiche Klage: die Äbte vernachlässigen den Besuch der Kapitel und, wenn sie erscheinen, dann weigern sie sich, die Reformstatuten für ihre Klöster anzunehmen[48]. Ein großer Verlust für das französische Mönchtum war es auch, daß die zahl-

reichen französischen Mönche, die in Klöstern und Prioraten Englands lebten, ausgewiesen wurden und all diese Besitzungen in Laienhände übergingen. In vielen Klöstern waren die Äbte geflüchtet, sie lebten in den großen sichern Städten, hatten Stellen als Lehrer an den Universitäten angenommen, und die Mönche waren sich selber überlassen. Anderswo kam es vor, daß die Mönche eines Klosters in zwei Gruppen flüchteten und nun nach dem Tode des Abtes beide Gruppen je ihren Abt wählten[49].

So bot das französische Benediktinertum, bei dem doch durch Jahrhunderte die Führung gelegen hatte, das traurigste Bild. Überall Ruinen, ja fast der Untergang des religiösen Lebens. Wo die Abteien noch einen Besitz darstellten, da waren sie als Kommenden Eigentum von Bischöfen oder Fürsten geworden. Daß die Mönche nicht gewillt waren, denen als Äbten zu gehorchen, die die Intrige oder der Einfluß des Hofes an die Spitze der Abteien gestellt hatte, ist nicht zu verwundern. Hier gab es nur ein Heilmittel, die unwürdigen Äbte zu beseitigen und durch eine kurze Amtsdauer sich gegen Unwürdige zu sichern. In der zeitlichen Unbegrenztheit ihrer Amtsführung lag damals die Gefahr, und diese mußte beseitigt werden.

Der Reformgedanke erwachte in dem Abte Petrus du Mas von Chezal-Benoît in der Diözese Bourges. Petrus du Mas, aus adeligem Hause, war zuerst Prior in Castres und wurde 1479 Abt von Chezal-Benoît. Er griff sofort mit Mut den Plan zur innern und äußern Restauration seines Klosters auf. Er wurde selber der Novizenmeister für die neu eintretenden Novizen und gewann in Cluny einige eifrige Mönche als erste Unterstützung bei seinem Werke. Was ihm zunächst am Herzen lag, war die Beseitigung der Vermögensteilung und der Präbendenwirtschaft, die eingerissen war. Gemeinsames Leben, Abschaffung des privaten Eigentums war das Ziel. Schon 1488 gab der Abt für sein Kloster die Reformstatuten heraus. Niemand, weder der Abt noch ein Offiziale noch ein Mönch, durfte ein eigenes Einkommen haben, sondern alles gehörte der gemeinsamen Mensa. Aber Abt Petrus ging noch weiter. Auch die äbtliche Würde sollte kein festes Eigentum ihres Inhabers sein. Hier betrat er den Weg des Ludwig Barbo, der auch im Interesse der Reform die lebenslängliche Amtsdauer des Abtes aufgegeben hatte. In der zeitlichen Unbegrenztheit des Amtes sah man eine Gefahr für ehrgeizige

Obern. Wenn die Amtsdauer begrenzt wurde, so glaubte man, ist das Amt weniger begehrenswert und hält die ehrgeizigen Bewerber und vor allem Laien davon ab, sich um eine Abtsstelle zu bemühen. So bestimmte er, daß die Amtszeit des Abtes drei Jahre betragen solle; doch konnte die Wahl der Mönche diese Zeit auf drei Triennien verlängern. Sollten aber andere Klöster der Vereinigung beitreten, dann sollte die Bestellung der Äbte dem Generalkapitel anheimgegeben werden.

Abt Petrus war tief durchdrungen von der Verantwortung, die auf ihm lastete, und hatte nur als einziges Ziel die Beobachtung der benediktinischen Regel. Er plante deshalb nichts Neues und Besonderes, sondern einzig die Beobachtung der Gebote, der Gesetze der Regula. Was er beifügen will, soll wenig sein; nicht gegen die Regel oder anders als die Regel. Was er zu sagen hat, soll nur dem dienen, daß die Seelen gerettet werden. Als Vorbilder dienten ihm die Statuten von St. Justina, von Subiaco und die der Cölestiner[60]. Der Abt wird wieder zum Hüter des innerklösterlichen Lebens bestellt und wird ganz der Seelenleitung zurückgegeben. Er soll sich vor allem um das religiöse Leben bemühen. Das Zeitliche hat der Cellerar zu besorgen. Die Ämter werden für ein Jahr gegeben und dann von neuem verteilt nach Rechenschaftsablage. Dem Abte stehen zur Seite der Prior und noch drei vom Konvent gewählte Mönche. Knaben werden nicht mehr aufgenommen ins Kloster.

Am 11. Mai 1490 erhielt Abt Petrus von Innozenz VIII. die Bestätigung seiner Reform und das Recht, Religiosen anderer Orden, selbst Mendikanten, in sein Kloster aufzunehmen. Schon 1492 starb der Reformabt, ohne die Früchte seiner Mühe erlebt zu haben. Sein Nachfolger Martin Fumée setzte das begonnene Werk fort. Er hatte die Unterstützung des Hofes und der Kurie für sich und erreichte von Alexander VI. eine Bulle, die ihm, dem Abte von Münster in Luxemburg und von Marmoutier die Reform in Frankreich übertrug. Die drei Äbte erhielten weitgehende Visitationsvollmachten und sollten die alten Provinzialkapitel wieder erneuern. Langsam traten nun andere Abteien der Reform bei. Als erste St. Sulpice in Bourges. Der bisherige Abt Wilhelm Alabat legte sein Amt nieder und wurde 1497 durch einen Mönch aus Chezal-Benoît, Guy Jouveneaux, ersetzt. Die Mönche wurden verpflichtet, bei Erledigung der Abtswürde nur einen reformierten

Professen zu wählen und alle Einkünfte der Gesamt-Mensa zufließen zu lassen. 1500 folgte St. Allyre in Clermont. Auch hier resignierte der Abt und erhielt den früheren Abt von Chezal-Benoît, Johann de le Roist, als Nachfolger. 1501/02 folgte St. Vinzenz in der Diözese Le Mans durch die Mitwirkung des Kardinals Philipp von Luxemburg. Achtzehn Reformmönche wurden hier eingeführt und ein Mönch von Chezal-Benoît zum Abte bestellt[51].

Am 14. April 1505 traten die vier Reformklöster zu einer festen Kongregation zusammen. Die Organisation wurde geschaffen nach dem Muster von St. Justina. Das Generalkapitel soll sich zusammensetzen aus den Äbten und Vertretern der Klöster. Wenn die Kongregation sieben Klöster zählte, sollen neun Definitoren gewählt werden, die die Exekutivgewalt in der Kongregation ausübten. Das Generalkapitel erhielt das Recht, die Äbte in den Einzelklöstern zu ernennen bei der Resignation des Abtes; im Falle des Todes eines Abtes sollten die Mönche den Nachfolger selber wählen. Die Äbte, die nach dem Triennium nicht wieder ernannt wurden, sollten das Recht haben, das erste Jahr nach ihrer Amtsführung neben dem Abte im Chore zu stehen, und brauchten in diesem Jahre kein Amt im Kloster zu übernehmen. Im Jahre 1508 erhielt die junge Kongregation ihre Bestätigung durch den Kardinal Amboise, Erzbischof von Rouen und päpstlichen Legaten.

Obwohl im Konkordat von 1515 König Franz I. von Leo X. das Recht erhielt, alle Bischöfe und Äbte in seinem Reiche zu ernennen, behielt die Reformkongregation von Chezal-Benoît ihre Sonderstellung, und 1516 erkannte Papst Leo X. sie als Kongregation an, bestätigte ihre Statuten und verlieh ihr die Privilegien von der Kongregation von St. Justina. Der gute Geist in Chezal-Benoît und die privilegierte Stellung war der Anlaß, daß auch andere Abteien sich der Reform anzuschließen bereit waren. So zogen 1514 dreißig Reformmönche in St.-Germain-des-Prés ein. Der Kardinal von Luxemburg führte der Kongregation Jumièges (1516) zu. Es folgte noch die Reform in andern Klöstern, wie zu St.-Pierre-de-Lagny, St.-Pierre-de-Brantome, Ste.-Colombe-de-Sens, Cormery, St. Méen, Landevenec, Notre-Dame-de-Lire, und Notre-Dame-de-Valmont im Laufe des 16. Jahrhunderts. Auch mehrere Frauenklöster konnten gewonnen werden. Aber diese letztgenannten Abteien waren mehr

der Kongregation affiliiert als wirkliche Mitglieder. Sie erhielten vom König nicht die Rechte der alten Abteien der Kongregation, hatten weiterhin ihre lebenslänglich regierenden Äbte, d. h. sie blieben Kommenden. So war der Erfolg der Reform auf diesem Gebiet gering, und die Kongregation kämpfte im 16. Jahrhundert einen mühevollen Kampf um die Wahrung ihrer Rechte und Privilegien.

Wie in andern Reformen, so zeigte sich auch in Chezal-Benoît bald ein Aufstieg des wissenschaftlichen Lebens, und die Kongregation nahm aktiv an der humanistischen Bewegung in Frankreich teil. Es sind vor allem die Brüder Karl und Johann Fernand und Guy Jouveneaux. Karl Fernand stammte aus Brügge. Mit seinem Bruder Johann wandte er sich der Musik zu, und beide gingen nach Paris, um hier in die königliche Kapelle einzutreten. Karl Fernand hatte aber auch ein ausgezeichnetes Sprachgefühl und widmete sich in Paris dem Studium der lateinischen Sprache, so daß er bald als der beste Lateiner seiner Zeit galt und nun mit den Gelehrten der Pariser Universität in engste Beziehung trat. Er wurde hier mit seinem Bruder Johann Mittelpunkt eines feinen humanistischen Kreises. Gegen 1492 aber ging Karl Fernand nach Chezal-Benoît, dessen Ruf in Paris einen guten Klang hatte. Er wurde ein eifriger Mönch und ein Bewunderer des monastischen Lebens, dem er nun seine Feder lieh; er blieb aber auch im Kloster der Humanist, dem er seine reiche Bibliothek zubrachte, bekleidete das Amt des Bibliothekars und bildete mehrere Schüler heran. Seine Hauptwerke im Kloster sind: „De animi tranquillitate", „Speculum monasticae disciplinae" und „Confabulationes monasticae". Er starb 1517. Vor allem zeigt das „Speculum monasticae disciplinae", das eine Auslegung der drei monastischen Gelübde darstellt, Fernand ganz im Geiste der Reformbewegung, und das Buch ist erfüllt von dem gleichen Ernst und der gleichen Auffassung, wie sie damals in Bursfeld und Melk zu Hause waren.

Gleichzeitig mit Fernand lebte in Chezal-Benoît Guy Jouveneaux, der ebenfalls vordem Lehrer in Paris gewesen war und dann sich in die Einsamkeit zurückgezogen hatte. Er übte eine reiche literarische Tätigkeit aus. Im Dienste der Reform schrieb er „Reformationis monasticae vindiciae". Hierin widerlegt er die Anklagen gegen die Reform und legt die Ideen dar, von denen

die Erneuerung in seiner Kongregation getragen war. Auch hier sieht man die Gleichheit der Ideen mit Bursfeld und St. Justina: Beschränkung des Offiziums, Rückkehr zur Einfachheit der Regel; freilich bekämpft er die unbegrenzte Amtsdauer der Äbte und ihre Sonderstellung innerhalb des Klosters. Er gab auch eine französische Übersetzung der Regula heraus und starb nach arbeitsreichem Leben 1507. Die gute Tradition blieb auch weiter in den Reihen der Mönche von Chezal-Benoît, und sie nahmen im Laufe des 16. Jahrhunderts einen Ehrenplatz ein sowohl auf dem Gebiet des literarischen Schaffens wie auch in der monastischen Disziplin. Allerdings wurde der Tätigkeit auf dem Gebiet der Reform ein Ziel gesetzt durch die Religionskriege in Frankreich, durch den Hof und seine Partei, die nicht geneigt waren, die Kommende aufzugeben, und so führte die Kongregation einen ergebnislosen Kampf, bis sie sich dann an die stärkere Schwester von St. Maurus anschloß.

Drittes Kapitel

Die Zeit der Reformation

Die Klöster während der Reformation in Deutschland, in der Schweiz, in England. Die Stellung der Klöster in der deutschen Gegenreformation. Abt Ludwig Blosius. Das Konzil von Trient.

Der Orden war in bester Blüte und im Aufsteigen begriffen, als die Reformation gewaltsam in die Entwicklung eingriff und dem Orden Wunden schlug, die nicht mehr geheilt werden sollten. Besonders zu leiden hatte zunächst Deutschland, das bisher in der benediktinischen Geschichte neben Frankreich der Hauptträger der Entwicklung gewesen war. Das benediktinische Mönchtum in Deutschland verlor für lange Zeit die Führung auf dem Gebiet der Kultur, die es bisher besessen hatte. Die Kongregation von Bursfeld hatte solche Verluste, daß sie nur noch ein Torso war. Bursfeld selbst wurde aufgehoben, 44 Klöster seiner Union gingen zu Grunde. Norddeutschland bewahrte nur noch wenige Stätten benediktinischen Lebens. Auch anderwärts waren Verluste zu beklagen. So vor allem im Süden. In Württemberg gingen zu Grunde: Hirsau, Anhausen, Lorch, Murrhardt, Blaubeuren, Alpirsbach und St. Georgen. Es gab in manchen Klöstern schwache Äbte, die wenig Bekennermut zeigten und mehr in dumpfer Resignation dem Schicksal zu-

sahen und es über sich ergehen ließen. Es gab auch Apostaten unter den Äbten und Mönchen, die zum neuen Glauben übergingen und die ihr Gelübde brachen. Aber es fanden sich auch mutige Bekenner, die festhielten an Regel und Glauben. In Hirsau bekannten sich bei der Aufhebung von 1535 fünfzehn Mönche treu zum katholischen Glauben, während vier „das Evangelium annahmen“[1]. 1556 waren noch drei Mönche im Kloster, 1560 hatte Hirsau geendet, es erhielt einen protestantischen Verwalter. In Anhausen war 1522 Johann Agricola zum Abte gewählt worden, der seiner Aufgabe durchaus nicht gewachsen war. Fünf Mönche verließen „aus göttlichem Eifer“ den Frieden ihres Klosters[2]. Der Abt selbst gab das klösterliche Leben auf und wurde einfacher Bauersmann, der Prior folgte ihm. Zwei Mönche und ein Laienbruder blieben beim alten Glauben. Es erfolgte eine kurze Wiederherstellung des Klosters unter dem früheren Konventualen Onuphrius Schaduz als Abt (1549—1558) mit drei Mönchen. 1558 kam die endgültige Auflösung. In Lorch, das 1535 aufgehoben wurde, trat nur einer zur Neuerung über, während die andern in die Verbannung gingen[3], 1563 folgte die endgültige Aufhebung; die damals noch lebenden sechs Mönche blieben ihrem Stande treu und gingen in andere Klöster. In Murrhardt, das nach großem Niedergang 1510 noch reformiert worden war, wehrte sich Abt Martin Mörlin (1527—1548) und sein Konvent entschieden gegen die Eingriffe des Herzogs Ulrich. Sie mußten aber 1536 weichen[4]. 1552 wurde von Herzog Christoph ein lutherisch gesinnter neunzehnjähriger Konventuale als Abt eingesetzt, der die Einführung der neuen Lehre durchführte. Standhaft blieben auch alle Mönche in Blaubeuren[5] und wichen nur der Gewalt; 1562 zog der erste protestantische Abt ein. In Alpirsbach waren auf Bitten des Herzogs Eberhard von Württemberg (1480) von Hirsau aus Versuche gemacht worden, die Bursfelder Reform einzuführen, die aber zu keinem rechten Ergebnis führten. Der Abt Ulrich (1523—1545) war ein schwacher, unfähiger Mann. Die Kommission des Herzogs Ulrich begegnete bei dem Abte keinerlei Widerstand, als sie 1534 die Inventarisierung des klösterlichen Vermögens vornahm[6], und die Stifterfamilie, die Grafen von Zollern und Sulz, mußten den Abt zum Protest auffordern, worauf sich denn auch Abt Ulrich an den Herzog mit einer Eingabe wandte. Aber die Eingabe hatte keinen Erfolg. Am 27. Oktober 1535 wurde auf

Befehl des Herzogs das Kloster völlig ausgeplündert und seiner gesamten Habe beraubt. Abt Ulrich nahm eine Leibrente vom Herzog an, der das Kloster räumen ließ. Die Mönche wählten 1547 nochmals einen Abt, Jakob Hochreuter, der sich große Mühe gab um Aufrechterhaltung der katholischen Religion. Aber 1556 wurde das Kloster durch Herzog Christoph endgültig säkularisiert; der Abt wurde abgefunden, hatte aber durch Gefängnis noch vielerlei zu leiden, bis er 1559 in der Verbannung starb. Am treuesten zur alten Religion und zum Orden standen in Württemberg die Mönche von St. Georgen[7]. Abt war hier seit 1530 Johannes Kern. Wie allenthalben, wurde 1535 auch hier eine neue Klosterordnung eingesetzt, und die Abtei erhielt einen protestantischen Lesemeister. Aber der Abt hinderte seine Tätigkeit auf jede Weise. Gegen die vom Herzog geschickte Kommission zur Säkularisierung wehrten sich die Mönche entschieden, so daß man mit Gewalt vorging und das Kloster plünderte; die Mönche mußten das Kloster verlassen. Nach dem Schmalkaldischen Kriege kam eine Erneuerung des Klosterlebens. 1556 erließ Herzog Christoph seine neue Klosterordnung, gegen die der Konvent sich widersetzte. Abt Johannes starb am 8. April 1556. Die Mönche verheimlichten zunächst seinen Tod und erwählten am 17. April als seinen Nachfolger Nikodemus Leupold. Der Herzog erkannte die Wahl nicht an und ernannte einen protestantischen Abt. Der Konvent zog sich nun mit seinem Abt Nikodemus nach Villingen zurück, wo St. Georgen weiterlebte. 1630 konnten die Mönche ihr altes Kloster wieder besiedeln, mußten es 1648 jedoch wieder aufgeben.

Größer waren die Verluste der Bursfelder Union. In einer Bittschrift an Karl V. von 1545[8] sprechen die Äbte von der großen Niederlage, die ihre Union erlitten hat. Johann von Sachsen und sein Sohn hatten folgende Klöster säkularisiert und dem Protestantismus bzw. ihrem Vermögen zugeführt: Reinsdorf, Bürgel, Mönchröden, Veilsdorf, Bosau, St. Georg in Naumburg, Saalfeld. Philipp von Hessen zog die Klöster Breitenau, Hasungen und Gronau ein; der Herzog von Lüneburg: Altulzen und St. Michael in Lüneburg; Graf Wolfgang von Anhalt: Ballenstedt; der Graf von Hoya unterdrückte Schinna und St. Ägidien in Braunschweig; der Rat von Bremen zog St. Paul daselbst ein; in Minden ging St. Simeon unter; Heinrich und Moritz von Sachsen waren

beteiligt an der Unterdrückung von Homburg, Oldisleben, Goseke, Pegau und Chemnitz. Durch den Einfall des Herzogs von Sachsen und des Landgrafen Philipp von Hessen wurde Clus auf das härteste mitgenommen. Es wurde ausgeplündert, erhielt einen protestantischen Verwalter und einen Prädikanten, dessen Predigten die Mönche anhören mußten[9]. Die gleichen Leiden erlitt Königslutter, Helmstedt und Ringelheim; ferner Bursfeld, Reinhausen und Nordheim; der katholische Gottesdienst wurde abgeschafft, den Mönchen das Tragen des geistlichen Gewandes verboten und ein Prädikant eingesetzt. Die Grafen von Stolberg unterdrückten Ilsenburg. In Hildesheim wurden 1542 St. Michael und Godehard ausgeplündert und der katholische Gottesdienst abgeschafft.

Paulinzelle wurde 1525 von den thüringischen Aufständischen völlig ausgeplündert und fast die gesamte bewegliche Habe geraubt. Vom 5. bis 6. Juni 1533 weilte die Visitationskommission des Grafen Heinrich XXXII. von Schwarzburg-Arnstadt dort. Es waren im Kloster noch der Abt und neun Mönche. Alle außer zweien widersetzten sich der Reformation. Aber der Widerstand hatte keinen Erfolg. Der Abt Johann V. Schidt, der seit 1528 regierte, wurde abgesetzt und das Kloster säkularisiert. Um den Besitz stritten sich dann die Schwarzburger Grafen[10].

In Mönchröden wurde nach dem Tode des Abtes Nikolaus Hielbrand (1515—1524) kein Abt mehr gewählt. 1531 erschienen die sächsischen Visitatoren und übernahmen das Kloster in Verwaltung. Fünf Mönche nahmen die Abfindung an[11]. Es waren gegen neunzig Abteien, die im Gebiet des Reiches durch die Reformation zu Grunde gingen; manche davon wurden in dem Bauernkrieg vollständig zerstört, in Thüringen allein die Klöster Göllingen, Herrenbreitungen, Homburg, Mönchröden, Oldisleben, Paulinzelle, Reinhardsbrunn, Saalfeld, Veilsdorf und Wimmelburg. Die meisten aber wurden in Schulen, Residenzen oder Gutshöfe umgewandelt. Nicht alle Klöster haben ehrenvoll geendet. Als apostasiert vom Glauben und Orden müssen gelten die Abteien: Berge in Magdeburg, St. Ägidien in Braunschweig, Bursfeld, Clus, Flechtorf, Homburg, St. Ägidien in Nürnberg, Schlüchtern und Stein am Rhein. In diesen Klöstern traten die Äbte und zum Teil mit dem gesamten Konvent zum Protestantismus über. Im Vergleich zur großen Zahl der säkularisierten

Klöster war es kein bedeutsamer Teil, aber es bleibt für die Geschichte des Benediktinertums stets etwas Betrübendes, daß sich Bursfeld darunter befand.

In der Schweiz traf die Reformation die Klöster nicht in der besten Verfassung. Aufgehoben wurden: Allerheiligen in Schaffhausen, St. Georg in Stein, Trub und Erlach im Kanton Bern. Die andern Klöster erlitten zum Teil Plünderungen oder doch große Schäden nach religiöser Hinsicht. Am meisten hatte St. Gallen zu leiden. Der Abt Franz von Gaisberg (1504—1529) widersetzte sich mit seinem Konvente mannhaft der Einführung der neuen Lehre; nur vier Mönche fielen vom alten Glauben ab. Der Rat von St. Gallen schaffte aber 1525 den katholischen Gottesdienst ab; und 1529 wurde das Kloster völlig ausgeplündert. Abt und Mönche mußten fliehen. Abt Diethelm Blarer von Wartensee gelang es erst 1532 nach dem Siege der katholischen Kantone bei Kappel, wieder in den Besitz seines Klosters zu kommen. In Einsiedeln regierte von 1480 bis 1526 der unwürdige Abt Konrad III. von Hohenrechberg. Bei seinem Tode waren nur noch drei Konventualen vorhanden, von denen einer, Diebold von Geroldseck, zu Zwingli überging und mit ihm in der Schlacht bei Kappel den Tod fand. In Fischingen trat der Abt Heinrich Stoll mit dem gesamten Konvent zur neuen Lehre über. Aber die katholischen Schirmorte setzten 1540 Markus Schelklin aus St. Gallen als Abt ein, und so wurde das Kloster für den Orden gerettet. Ebenso traurig war es um Pfäfers bestellt. Der Abt Johann Jakob Russinger, der mit Zwingli und Hutten befreundet war, fiel öffentlich 1531 vom Glauben ab; zum Scheine nahm er dann wieder die katholische Lehre an und blieb bis 1549 Abt des Klosters. Seine Nachfolger waren nicht viel besser. Erst mit Abt Johann IV. Heider (1586—1600) kamen bessere Zustände. In Rheinau blieben Abt und Konvent treu. Aber die Stadt empörte sich 1529, vertrieb den Konvent, und dieser konnte erst 1532 wieder in den Besitz des Klosters kommen. Auch in Dissentis ging der Abt Martin Winkler mit mehreren Mönchen zur Neuerung über, und das Kloster kam dadurch in völligen Verfall, aus dem es erst durch Abt Christian von Castelberg (1566—1584) gerettet wurde. Beinwyl wurde im Bauernkrieg völlig verwüstet und blieb bis 1589 verödet.

Auch in Österreich machte die Reformation Fortschritte, und

es fehlte nicht an traurigen Erscheinungen in manchen Klöstern. Schon 1527 drang der Protestantismus in Garsten ein, ebenso ließ Abt Markus Weiner in Kremsmünster die neue Lehre zu. Die Lage der Klöster wurde überaus bedenklich durch den Mangel an Novizen und den Abfall mancher Mönche. Göttweig und Mariazell hatten außer dem Abt nur noch einen Mönch, St. Paul in Kärnten zählte nach dem Tode des Abtes Matthias 1550 nur noch zwei Konventualen. Die Klöster Seitenstetten, Melk, Gleink, Admont, Lambach und Michaelbeuren besaßen nur drei, höchstens sechs Insassen. Eine Ausnahme machten die Klöster St. Peter in Salzburg, St. Lambrecht und Schotten in Wien, wo die Disziplin blühte.

Waren in Deutschland nur einzelne Verluste zu beklagen, so kam der völlige Untergang des Benediktinertums in England. Hier hatte das benediktinische Mönchtum seine erste Blüte erlebt. Die ersten Namen der benediktinischen Geschichte leuchten dort auf. Die Mönche hatten dem Lande Glauben und Kultur gebracht, und von England aus hatte sich der Strom des benediktinischen Mönchtums nach Deutschland ergossen. Nach dem Zusammenbruch im Däneneinfall war der Aufbau durch Ethelwold erfolgt, und eine neue Blüte hatte eingesetzt. Lanfranc und Anselm waren die großen Führer geworden. Die Benediktiner besaßen eine eigenartige privilegierte Stellung im Lande. Sie waren im Besitz von acht Kathedralen, darunter befanden sich die von Canterbury, Winchester und Durham. Deren Besetzung war der Wahl des Konvents anheimgestellt. Während der Sedisvakanz führte der Prior und Konvent die Leitung der Diözese. Sie bestimmten den Konsekrator, stellten unter ihrem Siegel die Vollmachten aus für die Weihe der Bischöfe.

Dieser Sonderstellung in der Kirche entsprach eine eigene Stellung im Staate. Die Äbte waren geistliche Peers, gingen neben den Baronen und Grafen edelsten Geblüts. Die Zahl der Benediktinerabteien war sehr ansehnlich. Die Kapitel, die regelmäßig stattfanden, waren von zwei- bis dreihundert Äbten und Prioren besucht. Die Klöster hatten reichen Besitz, waren aber auch zu zahlreichen Verpflichtungen gegenüber dem Staate und der Bevölkerung angehalten[12].

Auch England wurde heimgesucht von den großen Übeln der Zeit. Die große Pest von 1348 raffte hier in den Klöstern zahl-

reiche Insassen hinweg und dezimierte die Mönche. Ja manche Klöster starben aus, und die Folgen dieser Entvölkerung machten sich durch Generationen hin bemerkbar, und dies vor allem ebenso wie in Frankreich in der erschreckenden Armut, die die Auflösung der klösterlichen Disziplin mit sich brachte und das Verschwinden der alten Traditionen.

Es kam hinzu der unheilvolle Krieg zwischen York und Lancaster, der das Land durch fast vierzig Jahre mit den Greueln eines Bürgerkriegs erfüllte und überall nur Ruinen hinterließ (1452 bis 1487). Während aber die Besitzverhältnisse der Klöster sich verschlechterten, wurden die Lasten größer. Der König und die Höflinge legten ihnen Pensionen und Jahresrenten auf zur Versorgung ihrer Freunde, und die Klöster waren dadurch gezwungen, ihren Besitz rentabel zu gestalten, um den Ansprüchen des Hofes zu genügen, sie wurden aber dadurch aus Zönobien Wirtschaftshöfe, die in kapitalistischem System vorgingen. Das erregte die Unzufriedenheit des Volkes, und der Gedanke, den Klöstern ihre Besitzungen wegzunehmen, wurde langsam populär. Es war ja nichts Neues, daß Klöster vom König oder den Großen und Bischöfen aufgehoben wurden; der Krieg mit Frankreich hatte ja allen fremden Klöstern schon den Untergang gebracht, und auch in der Folgezeit begegnen wiederholt Aufhebungen, besonders bei entvölkerten oder kleinen Klöstern.

Die Aufhebung großen Stiles begann unter Heinrich VIII., und zwar schon vor der Reformation, durch die Gewissenlosigkeit des Kardinals Wolsey, der auf diese Weise der Kasse des Königs und seiner eigenen neue Hilfsmittel zuzuführen gedachte. Durch Bestechung konnten freilich manche Klöster ihrem Schicksal entgehen. Man machte ernstlich in Rom den Vorschlag, alle Klöster in England aufheben zu lassen aus Gründen der Reform und um neue Kathedralen errichten zu können. 1528 erteilte Klemens VII. Heinrich die Vollmacht, kleine Klöster aufzuheben und sie mit größeren Häusern zu vereinigen. Mit der Aufkündigung des Gehorsams gegenüber dem Papste und der Verkündigung seiner eigenen Suprematie in der Kirche Englands war das Schicksal der Klöster besiegelt. Es galt, durch ihre Aufhebung die Stütze der päpstlichen Macht zu Fall zu bringen und zugleich die eigenen Machtmittel durch Einziehung ihres Vermögens zu stärken. 1534 begann die Visitation durch die königlichen

Agenten. Den Klöstern wurden Gesetze gegeben, die sie langsam zum Untergang führen mußten: alle Religiosen unter 24 Jahren und diejenigen, die ihre Gelübde unter 20 Jahren abgelegt hatten, mußten entlassen werden. Jeder Mönch konnte sich wegen seiner Obern beim König beschweren[18]. Das Ergebnis der Visitation, die die Agenten Cromwells besorgten, lautete natürlich: Völlige Verderbnis und Sittenlosigkeit bei zwei Drittel der Klöster. Am 4. Februar 1536 gab das Parlament dem König die Vollmacht zur Unterdrückung der Klöster, deren Vermögen sich nicht auf 200 Pfund belief. Die „Comperta monastica", d. h. die Visitationsberichte der Cromwellschen Agenten, die hergerichtet waren, um das schlechte Leben der Mönche zu dokumentieren, lieferten die Handhabe für die Aufhebung. In aller Eile wurde das Werk betrieben. Überall erschienen die Agenten, um das bewegliche Gut fortzuschaffen, und allenthalben sah man Scharen hilfeflehender Mönche und Nonnen. Im allgemeinen nahmen die Klöster und das katholische Volk dumpf und widerstandslos das Schicksal entgegen, nur in der Grafschaft Lincoln flammte ein Aufstand auf, der aber niedergeschlagen wurde. Ein starkes Zeichen des Widerstands war die sogenannte „Gnadenwallfahrt", die 1536 im Norden Englands organisiert wurde unter Führung des Robert Aske. Der Führer forderte in einem Manifest die aus ihren Klöstern Vertriebenen auf, wieder in ihre Klöster zurückzukehren und das religiöse Leben aufzunehmen. Dem Aufruf leisteten viele Folge, und die Klöster bevölkerten sich wieder. Aber auch diese Bewegung wurde niedergeschlagen, und zahlreiche Äbte und Mönche büßten ihren Widerstand und die Anteilnahme an diesem Protest mit ihrem Tode. Die Aufhebung nahm von nun an widerstandslos ihren Fortgang. Sie war nichts anderes als Zerstörung und Raub. Aber bei all den Zerstörungen ist erhebend das Verhalten zahlreicher Äbte und Mönche, die in Bekennermut ihr Leben hingaben. Da sind vor allem zu nennen der ehrwürdige Richard Whiling von Glastonbury, den Heinrich VIII. nach langen Quälereien 1539 als Verräter hängen ließ, der Abt Hugo Cook von Reading, der am gleichen Tage gehängt wurde, und Thomas Marshall von Colchester.

Die aus den Klöstern vertriebenen Mönche und Nonnen lebten mit kärglichen Pensionen zumeist in der Welt. Andere gingen nach dem Ausland, besonders nach Frankreich oder dem nahen

Flandern. Unter Königin Maria lebte die Hoffnung auf Wiederherstellung der Klöster auf. Aber ihr Tod vernichtete alle Aussicht auf eine Restauration. 41 Abteien und 30 Priorate gingen damals unter, ohne zu zählen die abhängigen Zellen und Studienhäuser und nicht eingerechnet die Frauenklöster. So schied England vorerst aus der Geschichte des benediktinischen Mönchtums aus; aber auf dem Festland lebte die Tradition weiter und warteten die Mönche auf die Stunde der Heimkehr. Ein Mönch aus der Westminsterabtei konnte zwanzig Jahre nach dem Tode des letzten Abtes seiner Abtei, des Bekenners Feckenham, das Gewand St. Benedikts jungen begeisterten Männern reichen, die auf fremdem Boden die Überlieferung der Heimat fortsetzten.

Der Aufhebung der englischen Klöster folgte das Ende der Klöster Irlands. Die Grüne Insel, die ja seit dem 5. Jahrhundert das bedeutendste Klosterland darstellte, besaß neun Benediktinerklöster. Seit 1536 erfolgten hier die Aufhebungen, und mit dem Jahr 1540 waren die Klöster der älteren Orden zerstört, ihre Güter eingezogen und die Mönche aus ihren Wohnungen entfernt[14]. Das gleiche Schicksal traf die Klöster in Schottland, die zum Teil den Plünderungen des Pöbels zum Opfer fielen. Mit dem Jahr 1560 endete hier das benediktinische Mönchtum. Zu diesen Verlusten kamen dann noch die in den Nordländern Dänemark, Norwegen und Schweden, so daß das benediktinische Mönchtum gerade in den Ländern, denen es Glaube und Kultur gebracht hatte, völlig zu Grunde ging.

Während im Norden Deutschlands das Benediktinertum durch die Reformation so empfindliche Einbußen erlitt, vermochte es in Süddeutschland, abgesehen von Württemberg, sich nicht bloß zu behaupten, sondern stieg auch zu neuer Blüte empor. Einzelne Äbte, im Besitze ihrer fürstlichen Reichsgewalt, erhoben sich über den Durchschnitt ihrer Zeit und wurden im Kampfe Führer der katholischen Reaktion. Allen voran Abt Gerwig Blarer von Weingarten (seit 1520) und auch Abt von Ochsenhausen von 1547 bis 1567. Er ist die charaktervollste Erscheinung seiner Zeit, der an die großen politischen Äbte des Mittelalters gemahnt[15]. Zur gleichen Zeit kämpfte man in St. Gallen heldenmütig um die Erhaltung des alten Glaubens und die Wahrung des Rechtes. 1529 wurde die Abtei völlig ausgeplündert, aber 1532 gelang es Abt Diethelm Blarer von Wartensee, wieder in den Besitz seines

Klosters zu kommen, und er führte es in langer Regierung († 1564) zu neuer Blüte. Ebenso waren die Äbte von Einsiedeln, Engelberg und Muri Stützen der katholischen Gegenwehr, im Elsaß Abt Friedrich von Gengenbach, ferner die Äbte von Neresheim, Ottobeuren und Tegernsee. In fast allen diesen Klöstern regte sich auch das wissenschaftliche Leben und blieben die gelehrten Traditonen des 15. Jahrhunderts bei aller Ungunst der Zeit erhalten. In St. Emmeram zu Regensburg schrieb Christoph Hofmann (1534), in Ottobeuren Nikolaus Ellenbog († 1543), in Benediktbeuren Florian Treffler († 1565). Dazu kamen am Rhein Abt Ägid von Buchholz in M.-Gladbach († 1538), Balthasar von Tongern in St. Martin zu Köln († 1538), die Äbte Heinrich Horst († 1545) und Heinrich Boink († 1553) von Deutz und Abt Johann Machhausen von Laach († 1568).

Alle aber überragt an Bedeutung in seinem Kampf für die katholische Restauration und auch für die Reform seines Klosters der große Fürstabt von Fulda, Balthasar von Dernbach (1570—1606)[16]. Als der junge Balthasar die Regierung der altehrwürdigen Abtei Fulda übernahm, war sie kaum noch ein Kloster zu nennen. Wie so viele andere adelige Klöster hatte sie mehr und mehr den Charakter eines Stiftes angenommen. Nur noch vier Mitglieder zählte der Konvent. Diese wohnten in Privathäusern, während der Chordienst von Weltpriestern besorgt wurde. Zum Abte erhoben, war es das Ziel Balthasars, vor allem sein Land wieder für den katholischen Glauben zurückzugewinnen, indem er als erster geistlicher Fürst den Augsburger Religionsfrieden zu Gunsten des Katholizismus ausnutzte. 1572 berief er die Jesuiten nach Fulda zur Gründung einer Schule. Aber der Widerstand der zuchtlosen Stiftsherren und der Ritter organisierte sich, und 1576 wurde Balthasar abgesetzt. 26 Jahre lang kämpfte er um seine Wiedereinsetzung, bis der kaiserliche Spruch von 1602 ihn wieder in seine Rechte einführte. Erreichte er auch in seinem Kloster nicht das erstrebte Ziel, so gelang es ihm doch, seinem Fürstentum den katholischen Glauben zurück zu gewinnen.

Neben diesen politischen Äbten Deutschlands in der Gegenreformationszeit steht eine andere ehrwürdige Gestalt, Abt Ludwig Blosius von Liessies. Während im Süden Deutschlands Gerwig Blarer von Weingarten das Benediktinertum als Macht nach

außen erwies, war Ludwig von Blois in der Stille ein Licht und wies den Weg in die Einsamkeit und Gottversenkung.

Ludwig von Blois wurde geboren 1506 auf Schloß Donstienne in der Diözese Tournai; einige Jahre war der Knabe als Page am Hofe des späteren Kaisers Karl V. und trat vierzehnjährig in die Abtei Liessies ein; nach seinem Novizat erhielt er eine ausgezeichnete Ausbildung in Gent und Löwen. Schon im Jahre 1528 wurde Ludwig, der erst 22 Jahre zählte, zum Koadjutor seines Abtes bestellt mit dem Rechte der Nachfolge. Seine Verwandtschaft, die Beziehungen zu Karl V. mögen zu dieser Wahl wohl den Anlaß gegeben haben. Aber Ludwig war auch ein ausgezeichneter Mönch, der es ernst mit seinem Leben und seinen Pflichten nahm. Zwei Jahre darauf, 1530, starb sein Vorgänger, und Ludwig stand mit 24 Jahren an der Spitze seiner Abtei. Der junge Abt hatte von Anfang an nur eine Idee, seine Mönche zur Heiligkeit zu führen auf dem Wege der Regula. In Liessies waren die gleichen Schäden wie anderwärts, eine gewisse Laxheit besonders bezüglich der Abtötung und des Chorgebets. Der Abt gab den Seinen zunächst das Beispiel seines heiligen Lebens.

Im Jahre 1537, im Kriege Karls V. mit Frankreich, waren die Mönche in ihrem Kloster nicht mehr sicher, und der Abt ging mit dreien seiner Mönche nach Ath, nördlich von Tournai, wo das Kloster eine Besitzung hatte. Hier schlug er seinen drei Gefährten vor, die Regel St. Benedikts in aller Genauigkeit zu beobachten, und so begann hier ein neues reguläres Leben. Es folgten andere Mönche aus Liessies, die den gleichen Eifer zeigten, während die andern im alten Kloster blieben. Den Seinen legte der Abt in einem Büchlein seine Ideen dar, im „Speculum monachorum“. Schon dachte Ludwig daran, Ath zur Abtei erheben und Liessies zum Priorat erklären zu lassen. Aber die in Liessies Zurückgebliebenen erreichten bei Karl V., daß der Abt ihnen zurückgegeben wurde. Sie waren auch bereit zu einer Änderung ihres Lebens, wenn der Abt sich maßvoll zeige. So kehrte Blosius zurück, und er besaß genug Diskretion, seine Reform nicht auf den Buchstaben der Regel festzulegen. Er fand einen Mittelweg und legte die Observanz in seinen „Statuta“ fest, die 1545 die Approbation Pauls III. erhielten. Es war echt benediktinisch, wenn er hier aussprach, daß „die Heiligkeit und Vollkommenheit nicht bestehe in einer großen Strenge im eigentlichen Sinne, sondern in wahrer Demut

und Reinheit des Herzens"![17] Ganz dem innern Leben hingegeben, vernachlässigte Ludwig aber auch in keiner Weise die Sorge für das materielle Wohl seines Hauses und darf auch nach dieser Seite hin als ein Neugründer der Abtei bezeichnet werden.
Aber im Grunde seiner Seele war er eine besinnliche, beschauliche Natur. Am liebsten war ihm das Versenken in die Lektüre, und die „Lectio divina" als ein Element monastischen Lebens ist von ihm für seine Zeit wieder entdeckt worden. So vertiefte er sich in die Heilige Schrift, in die Regula, die Väter, vor allem St. Gregor, St. Bernhard. Er verehrte die hl. Gertrud, Tauler und Seuse. Aber auch das aszetische Schrifttum seiner Zeit war ihm vertraut, vor allem die Exerzitien des hl. Ignatius, die er überaus schätzte. Er ging selber in die Schule der Jesuiten nach Löwen, ließ sich von ihnen in die Exerzitien einführen und wurde ihr begeisterter Freund und Förderer.
Blosius wollte das Kloster vor allem als eine Schule der Tugend sehen. Alle klösterlichen Übungen, alle Beschäftigungen des Mönches sollten darauf hinzielen, daß man Tugend erwerbe, und die besondere Mönchstugend sah der Abt in der Verachtung seiner selbst und der vollkommenen Hingabe an Christus. Als ganz besonderes Mittel zur Tugend empfahl Blosius die Betrachtung. Täglich sollten seine Mönche zwei bis drei Stunden sich der Betrachtung widmen, vor allem der Betrachtung des bittern Leidens. Er stellte sie noch über das Psalmengebet, so sagte er: „Nützlich ist die Psalmodie, nützlich sind Gebete, Hymnen, Danksagungen, aber am nützlichsten und einzig notwendig ist das Gedächtnis an die Menschwerdung Christi und noch mehr an sein heiligstes Leiden[18]. Wohl stellte er das gemeinsame Gebet über das private Beten, aber hauptsächlich deshalb, weil das gemeinsame Gebet ein Akt des Gehorsams sei und deshalb die Eigenliebe überwinden helfe. Aber trotz solcher Einseitigkeiten bleibt das Verdienst des Abtes von Liessies für die benediktinische Aszese unbestritten. Bei aller Verehrung für die Übungen seiner Zeit bewahrte er sich eine erstaunliche Freiheit des Geistes. Wohl schätzte er all die kleinen Frömmigkeitsübungen und empfahl sie immer wieder den Seinen, aber er mahnte auch, sie zuweilen zu unterlassen, damit man nicht durch sie geängstigt werde und so seine innere Freiheit verliere[19]. Und trotz aller Wertschätzung des privaten Gebets hören wir von ihm das Wort:

„Man braucht nicht immer zu beten. Wenn du gut lebst, dich von Sünden freihältst, die Zeit gut benützest, im Angesicht Gottes dich wahrhaft demütigst, dich nach Gott und dem himmlischen Vaterland sehnst, dann betest du immer.“[20]

Liessies wurde durch Abt Blosius ein Ort des regsten religiösen Lebens und eine Schule der Heiligen. Mit Begeisterung sprechen die Bollandisten von diesem Orte, an dem die Idee von den „Acta Sanctorum“ entstand[21]. Auch auf andere Klöster wirkte Liessies bald ein, wie St. Gérard und St.-Denis-en-Broqueroie. Blosius war bei all seiner Innerlichkeit aber durchaus kein Mann, der keinen Blick für diese Welt mehr hatte. Sein ganzes Wesen ist Vornehmheit und Diskretion. Er liebte die Natur und die Blumen; jeder Mönch erhielt ein kleines Gärtchen, das er nach seinem Gutdünken bebauen konnte. Es gab gemeinschaftliche Rekreation, und über allem lag der Geist des Friedens und des Gottgeeintseins.

Unablässig war Blosius schriftstellerisch tätig im Geiste der Frömmigkeit seiner Zeit. 1539 erschien sein „Canon vitae spiritualis“, eine Anleitung zu einem frommen geistlichen Leben. So sehr auch dieses Büchlein die Zeit verrät, aus der heraus es entstand, und Blosius die praktischen Mittel des Fortschritts betont, echt benediktinisch ist daran, daß im letzten Grunde alles anheimgestellt wird dem Wirken Gottes in der Seele und alles darauf ankommt, daß die Seele sich Gott anvertraut. Sein „Enchiridion parvulorum“ gibt eine Tugendlehre und stellt als Ziel unseres Frömmigkeitsstrebens hin die Vorbereitung auf den Tod und die Erwartung des ewigen Lebens. Es folgten noch die „Institutio spiritualis“ (1551), die durch Empfehlung von Tugend und Gebet zur Einheit mit Gott führen will, das „Speculum spirituale“ (1558). Man darf wohl in diesen Schriften Vorläufer der aszetischen Richtung eines hl. Franz von Sales sehen: alles ist einfach, ohne Übertreibung, ohne harte aszetische Forderungen, verlangt letzten Endes nur Demut und Liebe. Außer diesen Büchern erschienen noch mehrere kleinere Schriften, so die „Consolatio pusillanimium“ (1555), das „Conclave animae fidelis“ (1558); als letzte Schrift entstand 1562 die „Facula illuminandis haereticis“, ein apologetisches Werk gegen die Glaubensneuerer geschrieben.

Im Januar 1566 starb Abt Blosius im Rufe der Heiligkeit. Er hatte das alte Mönchsideal „Solus cum solo Deo“ in sich ver-

körpert und den Seinen gezeigt. Seine Schriften waren hochgeschätzt sowohl in benediktinischen Kreisen wie in der gesamten Kirche, erschienen doch von 1568 bis 1625 acht Auflagen seiner Werke. Die spanische Benediktinerkongregation schrieb die Lesung seiner Werke für die abendliche Collatio vor und gab jedem Mönche eine vollständige Ausgabe seiner Schriften, und die gleiche Bestimmung übernahm die englische Kongregation. Die Jesuiten verpflichteten gleichfalls ihre Novizen, sich die Schriften des Abtes von Liessies zu eigen zu machen. Es erschienen Übersetzungen ins Spanische, Französische, Flämische, Italienische und Deutsche. Und bis in unsere Zeit hinein wurden Ausgaben oder Übersetzungen seiner Schriften angefertigt, und sie erfreuen sich eines weiten Leserkreises.

Wichtig für die Entwicklung des ganzen Ordenswesens und auch des benediktinischen Mönchtums wurde vor allem das Konzil von Trient. Das Konzil befaßte sich nicht im besondern mit dem Benediktinerorden, aber seine Verordnungen betrafen besonders auch die Schäden, an denen die benediktinischen Klöster litten. Bedeutsam war zunächst einmal, daß die Ablegung der Gelübde erst nach vollendetem 16. Lebensjahr und nach einem Jahre Noviziat gestattet wurde. Hiermit wurde das so schädliche Oblatenwesen beseitigt, zumal noch im besondern verboten wurde, jemanden wider seinen Willen ins Kloster zu geben[22]. Allen Klöstern wurde die Beobachtung der Regel zur Pflicht gemacht, vor allem die Beseitigung des Privateigentums gefordert und das gemeinsame Leben vorgeschrieben. Am wichtigsten war aber in dem Reformdekret jene Bestimmung, die verlangte, daß alle Klöster, die nicht einem Generalkapitel oder Bischöfen unterstanden, verpflichtet wurden, sich innerhalb eines Jahres zu Kapiteln zusammenzuschließen und künftighin alle drei Jahre ihre Versammlungen abzuhalten. Das Konzil griff bewußt auf die Gesetzgebung Innozenz' III. zurück und verlangte diese Vereinigung für die Klöster innerhalb einer Provinz. Sollten in einer Provinz zu wenig Klöster sein, so mußten sich die Klöster von zwei oder drei Provinzen zusammenschließen. Wenn die Obern die Weisung des Konzils vernachlässigten, so sollte es dem Metropoliten zustehen, sie zu Kapiteln einzuberufen. In den neuen Kongregationen sollten die Generalkapitel, die von ihnen gewählten Präsides und Visitatoren die gleichen Rechte haben wie

in den andern Orden, sie sollten die Klöster visitieren, reformieren und für die Beobachtung der Canones und der Konzilsbeschlüsse sorgen. Wo auch der Metropolit seine Pflichten vernachlässigte, sollten die Bischöfe selber die Klöster ihrer Diözese zu Kongregationen vereinigen können. Hiermit war die Kongregationsbildung zum Gesetz erhoben, und die bisherige freie Verfassung oder die Verfassungslosigkeit des Benediktinertums aufgehoben[23]. Die Bestimmungen des Konzils trafen freilich nur die exemten Klöster, die nicht exemten blieben dem Diözesanbischof völlig unterstellt.

Einen großen Übelstand hätte das Konzil gerne beseitigt: die Kommende. Aber dies scheiterte an dem Widerstand der Fürsten, vor allem des französischen Königs, und auch am Einspruch kirchlicher Kreise, war doch die Kommende die Haupteinnahmequelle für Fürsten, Kardinäle und Bischöfe. Soviel wollte das Konzil wenigstens bestimmen, um einen Anfang mit der Ausrottung dieses Übels zu machen, daß erste Ordenshäuser, denen andere Abteien oder Priorate unterstanden, nur von Personen dieses Ordens eingenommen werden dürften; die Kommendatarabte sollten innerhalb sechs Monate die Profeß ablegen oder auf ihre Würde verzichten. Die freiwerdenden Kommenden sollten in Zukunft nur Ordensleute mit heiligmäßigem Wandel erhalten[24]. Außerdem wurden die Bischöfe angewiesen, alle Klöster, die als Kommenden vergeben waren, zu visitieren und, falls es notwendig sei, zu reformieren[25]. So wurde das Trienter Konzil trotz der Widerstände zum Ausgangspunkt einer monastischen Erneuerung, und in der beginnenden katholischen Restauration bildete auch das benediktinische Mönchtum einen wichtigen Faktor.

Viertes Kapitel

Die nachtridentinischen Kongregationen

Die Kongregation der Exemten von Flandern. Die Kongregation der Exemten in Frankreich. Die Kongregation von St. Vanne, von St. Maurus. Die belgische Kongregation von der Darstellung Mariens. Die englische Kongregation. Die schwäbische, schweizerische und österreichische Kongregation. Die Pläne für eine deutsche Union. Das Restitutionsedikt. Die Universität von Salzburg. Die Salzburger Kongregation.

Den Bestimmungen des Konzils von Trient entsprechend bildeten sich nun im Laufe des 16. und 17. Jahrhunderts allenthalben

benediktinische Kongregationen. Zum Teil waren diese Gründungen lediglich Akte von juridischer Bedeutung: man erfüllte die Gesetze, ohne daß aber dadurch das Leben der Klöster irgendwie beeinflußt worden wäre. Andere Kongregationsbildungen geschahen jedoch aus dem Geiste der Reform und der innern Erneuerung heraus, und sie wurden nun zum Träger der Tradition und des benediktinischen Lebens. Hierbei läßt sich wieder beobachten, daß die deutschen Klöster in einem engeren Anschluß an die Überlieferung blieben als die romanischen, vor allem bezüglich der Verfassung. Aber es darf auf der andern Seite auch nicht geleugnet werden, daß die französischen Klöster die bessere Disziplin aufwiesen und auch größere Bedeutung für das geistige Leben gewannen.

Den Bestimmungen des Konzils von Trient folgten zuerst die Klöster in Flandern. Schon im Oktober 1564 traten die Äbte von St. Vaast, St. Bertin und St. Peter in Gent zu Besprechungen zusammen, und am 20. Oktober 1569 konnte die Kongregation gebildet werden, der die drei genannten Klöster und Laubach zunächst beitraten. Sie erhielt 1575 von Gregor XIII. die Bestätigung. Zu Anfang des 17. Jahrhunderts schlossen sich noch an Aenam, das aus der Bursfelder Union austrat, und St. Amand, das die Bursfelder Observanz bisher beobachtet hatte. Die junge Kongregation machte Anstrengungen, alle Klöster Belgiens zu einer Kongregation zusammenzufassen, und der Heilige Stuhl war im Prinzip mit diesen Bestrebungen einverstanden. Aber weder in den Klöstern herrschte Einheit, noch auch waren die Bischöfe mit diesem Plane einverstanden, da sie auf diese Weise ihre Rechte der Visitation verloren. Schwere Verwicklungen kamen, als der Bischof von Tournai 1642 den Abt Dubois von St. Amand, den damaligen Präses der Kongregation, als Abt von St. Amand absetzte, wodurch dieser auch seine Würde als Präses verlor.

Die Kongregation hat nie eine besondere Bedeutung erlangt. Sie litt zu sehr an den Leiden, die das unglückliche Land als Zankapfel zwischen Frankreich und Österreich auszustehen hatte. 1768 verlangte ein königliches Edikt von den französischen Klöstern, daß sie sich einer in Frankreich anerkannten Kongregation anschließen müßten. Dadurch verlor die Kongregation St. Vaast, St. Bertin und St. Amand. Ein Edikt der Regierung

von 1781, das alle Klöster Belgiens zu einer einzigen Kongregation vereinigte, brachte das Ende für die Exemten in Belgien.
Die Begründung der belgischen Kongregation gab auch den Anstoß zu einer Kongregationsbildung in Frankreich. Die Generalstände von 1579 erklärten, daß alle exemten Klöster sich zu einer Kongregation vereinigen müßten, andernfalls sie dem Bischof unterstellt würden. 1580 traten auf Einladung des Großpriors von Marmoutier daselbst die Obern der Klöster St. Benedikt a. d. Loire, Dreifaltigkeit zu Vendôme, Bourg-Dieu, St. Salvator zu Redon, Ste. Melanie zu Rennes und Notre-Dame zu Evron zu Besprechungen zusammen. Im folgenden Jahre kamen die Vertreter dieser Klöster in dem von Vendôme abhängigen Priorat Evière zusammen und beschlossen hier die Vereinigung. Die Klöster sollten eine Gemeinschaft bilden, aber ohne daß die einen dem andern unterstellt würden; man versprach Gehorsam den Generalkapiteln und den von ihnen bestellten Visitatoren. Die Einzelklöster behielten große Selbständigkeit. Alle drei Jahre versammelte sich das Generalkapitel in einem Kloster der Kongregation, und der Abt dieses Klosters führte den Vorsitz. Am Kapitel nahmen teil die Obern der Klöster und zwei Delegierte des Konvents. Die Vereinigung war nicht entsprungen einem ernsten Reformwillen, sondern der Not gehorchend geschlossen. 1587 trat Marmoutier schon aus der Vereinigung aus und schloß sich der großen gallikanischen Kongregation an, die rasch eine große Ausbreitung erlangte und in sechs Provinzen zahlreiche Klöster umschloß. Aber die Kongregation war ohne Bedeutung. Die Klöster waren im Besitz der Kommendataräbte, sie waren ohne festes Zentrum, kannten keine Abhängigkeit, und so bedeuteten sie wenig. In Marmoutier erwachte aber der Wunsch nach einer wirklichen innern Erneuerung. Mit Gutheißung des Präses führte man 1603 eine Reform im eigenen Kloster durch, und die neue Observanz fand auch Aufnahme in andern Klöstern, wie in St. Magloire in der Bretagne, in Lantenac, Landevenec, Chaume und Redon. Diese Klöster traten aus der gallikanischen Kongregation aus und bildeten die bretonische, wurden aber 1628 der von St. Maurus angeschlossen[1].
Im Jahre 1607 trat aus der gallikanischen auch St. Denis aus, das glaubte, es seiner Ehre schuldig zu sein, selber das Haupt einer Kongregation bilden zu müssen. Paul V. bestätigte diese neue

Kongregation von St. Denis, der zehn Klöster angehörten[2]. Als aber 1633 die Abtei St. Denis der Mauriner Kongregation angeschlossen wurde, wurde die Abtei St. Ouen in Rouen der Vorort dieser kleinen Kongregation der Exemten. Die Kongregation von St. Maurus, die die tatkräftige Unterstützung des Hofes und der Großen daselbst fand, nahm allmählich die Klöster der Exemten in ihren Verband auf. Doch blieb die Kongregation bestehen, freilich in einem kläglichen Zustand. Die Klöster waren durchweg geleitet von Kommendataräbten, die die Einkünfte bezogen, und die kein Interesse hatten, daß die Zahl der Mönche und die Bedeutung des Klosters sich hob. Wenige Mönche, das lag in ihrem eigenen Interesse. So gab es Klöster mit zwei oder vier Mönchen. Sie waren es mehr oder weniger dem Namen nach, man sorgte noch in etwa dafür, daß der Chordienst gehalten wurde, aber im übrigen war das monastische Leben geschwunden. Einen Einblick in die Zustände eines solchen exemten Klosters mit einem Kommendatarabt gibt ein Bericht über das Kloster Guîtres, und zwar zur Zeit, als dort Peiresc die Kommende innehatte, den Urban VIII. als einen guten Kommendatarabt bezeichnete. Es meldet sich ein junger Mann zum Eintritt und fragt nach den Bedingungen. Der Prior antwortet ihm wörtlich: „Der Vikar (des Kommendatarabts) nimmt dich auf. Es bedarf nur eines notariellen Aktes, und du erhältst den Eintritt ins Noviziat, das nicht im Kloster gemacht wird, sondern bei einem Mönche; denn man lebt nicht mehr gemeinschaftlich. Wenn du das Noviziat erledigt hast, machst du Profeß, und dann kannst du bleiben, wo du willst, bis ein Platz (ein Benefizium) frei wird. Man kann in allen Abteien Frankreichs ein Benefizium erlangen, man muß nur Freunde haben, denn es fehlt nicht an Benefizien im Orden. Wenn du aber keines erlangst, dann ist der Abt verpflichtet, dich auf Kosten seiner Abtei zu erhalten.“[3] Das war natürlich kein Mönchtum mehr, hier diente ehemaliger Klosterbesitz nur noch zum Unterhalt eines sogenannten Abtes und sogenannter Mönche. 1758 zählte die Kongregation noch vier „Provinzen“. Aber die Provinzen hatten nur wenige Klöster und die Klöster kaum noch Mönche. Manche Klöster hatten sechs Mönche, andere zwei, es gab auch solche, in denen nur noch der Prior mit einem Mönche sein Dasein fristete. Als 1766 das Klosteredikt kam, waren noch elf Klöster mit 68 Religiosen vorhanden. Es

wurde der Kongregation befohlen, selbst die Klöster zu bezeichnen, die wegen der geringen Zahl ihrer Bewohner unterdrückt werden sollten. Da die Kongregation dies ablehnte, so wurde sie durch königliches Dekret vom 25. März 1770 aufgehoben. Sie hatte nie ein Leben gehabt, ihr Ende war ebenso ruhmlos.

Anders war es bestellt um die zwei folgenden Kongregationen, die von St. Vito, gewöhnlich St. Vanne genannt, und die von St. Maurus, die aus einem wahren Reformwillen heraus entstanden waren und die das benediktinische Leben in Frankreich zu hoher Blüte führen sollten. Sie waren ein wirklicher Neubau nach den Zerstörungen und den Verlusten, den die französischen Klöster in den Religionskriegen des 16. Jahrhunderts erlitten hatten. Viele Klöster waren geplündert oder völlig zerstört, die meisten mittellos und verarmt. Wo noch wohlhabende Klöster waren, wurden die Einkünfte vom König als Kommende vergeben, und die Kommendataräbte vernachlässigten das Wohl des Klosters in jeder Hinsicht. Da entstand in der Seele des Kardinals Karl von Lothringen der Plan einer Reform. Der Kardinal besaß außer seinem Bistum Metz auch vier große Abteien als Kommenden, dazu die Legation in Lothringen und Bar, und entschloß sich nun zu einer Aktion im Gebiet seiner Legation. Gleichzeitig arbeitete an einer Reform der Bischof von Verdun, Erich von Vaudemont, der die Abtei St. Vanne seiner Stadt als Kommende besaß. Ein Breve Gregors XV. ermächtigte den Kardinal, die Äbte und Prioren seiner Legation zu versammeln und mit ihnen die Frage der Reform im Geiste des Konzils von Trient zu beraten. Die Versammlung, die von nur vier Äbten und vier Prioren besucht war, fand am 5. Juni 1595 in St. Mihiel statt und beschloß auch die Errichtung einer Kongregation. Zur Ausführung des Beschlusses kam es jedoch nicht, der Kardinal wurde mutlos und schlug Papst Klemens VIII. (1592—1605) die Aufhebung der Benediktinerklöster in den Provinzen seines Gebietes vor. Papst Klemens lehnte dies aber entschieden ab, wies den Kardinal darauf hin, daß er gesandt sei, die Kranken zu heilen, nicht sie zu erwürgen; schon der Gedanke der Aufhebung sei ein Verbrechen.

Der Kardinal erbat sich nun Hilfe von der Abtei St. Maximin in Trier, die damals sich eines guten Rufes erfreute, und erhielt auch zwei Mönche von dort. Nun begann im Kloster St. Vanne

die Erneuerung von selber. Hier war Prior Didier de la Cour, während als Kommendatarabt der Bischof Erich von Verdun regierte. Im Januar 1600 entschlossen sich nun unter Führung des Priors vier Novizen und ein Mönch zur genauen Beobachtung der Regel. Das waren die Anfänge. Aber schon 1601 erhielt Moyenmoutier aus St. Vanne Reformmönche, und die beiden Abteien beschlossen, sich als Kongregation zu konstituieren. Schon 1604 erhielten sie von Klemens VIII. hierzu die Bestätigung unter dem Namen von St. Vanne und St. Hidulphe, den Patronen der beiden Abteien. Man nahm die Formen der cassinesischen Kongregation an. Ein Breve Pauls V. empfahl 1605 den lothringischen Klöstern den Anschluß an die neue Reform, und bald folgten andere Abteien. Bis 1670 waren es 45 Abteien in den Diözesen Metz, Toul, Verdun, Basel, Besançon, Châlons, Langres, Laon, Reims, Sens und Troyes in drei Provinzen verteilt. Ende des 18. Jahrhunderts zählte die Kongregation mehr als sechshundert Mitglieder.

An der Spitze der Kongregation stand der vom Generalkapitel für ein Jahr erwählte Präses. Das Generalkapitel war die höchste Autorität und setzte sich zusammen aus den Obern der einzelnen Häuser und je einem Delegierten der Konvente. Da die meisten Klöster Kommenden waren, so hatten die Obern dort nur den Titel von Prioren; die Äbte waren aber auf Lebenszeit und wurden vom Konvent gewählt. Die Kongregation besaß ihre philosophisch-theologische Studienanstalt im Priorat Breuil. Die Studien blühten in hohem Maße, und die Kongregation zählt Namen von Klang, die neben denen der Mauriner genannt zu werden verdienen. Allen voran Calmet, der große Exeget und Historiker des Lothringer Landes, Abt von Senones, einer der größten Gelehrten seiner Zeit; ferner Alliot und Petit-Didier in Moyenmoutier, die die Bibelwissenschaft zieren. Erst die Revolution machte der Kongregation ein Ende.

Die lothringische Kongregation von St. Vanne übte bald einen heilsamen Einfluß auf die französischen Klöster aus, und sie fand in Frankreich hervorragende Helfer, so vor allem den Prior des Cluniazenserkollegiums in Paris, Laurentius Benard, und Anselm Rolle aus der Kongregation der Exemten. Als erstes Kloster in Frankreich erbat sich die Abtei St. Augustin in Limoges von St. Vanne Hilfe für die Durchführung einer Reform. Auch

die Abtei St.-Germain-des-Prés bat 1514 um Aufnahme. Es folgten bald Noaillé in der Diözese Poitiers (1615), St. Faro zu Meaux und Jumièges (1617). Die Klöster traten der lothringischen Kongregation bei. Da aber die Regierung es ungern sah, daß die Klöster des Reiches einer ausländischen Kongregation angeschlossen waren, so wurde vom Generalkapitel 1618 beschlossen, daß die französischen Klöster der Vereinigung sich zu einer eigenen Kongregation zusammenschließen sollten. Es waren zunächst fünf Klöster: St. Augustin von Limoges, St. Junian zu Noaillé, St. Faro zu Meaux, Jumièges und Les Blancs-Manteaux in Paris, die 1618 zur „Congregatio Gallicana Parisiensis" zusammentraten. Schon 1621 erhielt die neue Bildung durch Gregor XV. die Bestätigung und den Namen der Kongregation von St. Maurus; sie erfreute sich bald des Wohlwollens des Königs, dem die Großen darin folgten, vor allem der Kardinal Rochefoucauld. Bereits in den ersten zehn Jahren des Bestehens traten dreizehn Abteien der Union bei; 1628 schlossen sich ihr an die Klöster der bretonischen Kongregation. 1633 wurde durch Machtspruch des Kardinals Richelieu, der eine einheitliche französische Kongregation erstrebte, auch Cluny angeschlossen, das sich aber bald wieder trennte; 1636 erklärte die Kongregation von Chezal-Benoît ihre Vereinigung mit St. Maurus. Der Beitritt dieser Klöster und altberühmter Abteien, wie von St. Denis, St. Benedikt a. d. Loire, Marmoutier, gaben der Kongregation ein großes Ansehen.

Der jungen Kongregation wohnte ein entschiedener Reformwille inne, und sie war entschlossen, eine genaue klösterliche Disziplin durchzuführen, wobei sie vor allem den Widerstand der Kommendatoräbte beseitigen mußte. In zäher Arbeit und bald auch infolge ihrer ausgedehnten wissenschaftlichen Betätigung gelang es ihr, den Anschluß der Mehrzahl der französischen Klöster zu erreichen, so daß die andern Kongregationen nur noch ein kümmerliches Dasein hatten. In sechs Provinzen waren die 180 Klöster verteilt: Franzien, Normandie, Bretagne, Bourgogne, Chezal-Bénoît, Gascogne.

Wie andere Reformkongregationen, so schloß sich auch die der Mauriner in ihrer Organisation an die von St. Justina, die cassinesische, an. Ja in manchem entfernte sich die neue Kongregation noch weiter vom Buchstaben der Regel als St. Justina. Die end-

gültigen Konstitutionen verfaßte der Generalabt Dom Tarisse (1630—1648), dem es vor allem darauf ankam, der Kongregation eine starke Wirksamkeit zu verschaffen und alle Kräfte einheitlich zusammenzuschließen. An der Spitze der Kongregation stand der Generalsuperior, der auf drei Jahre gewählt wurde und seinen Sitz in St.-Germain-des-Prés hatte, das als Mutterhaus galt. Er hatte als Rat zur Seite zwei Assistenten, mehrere Definitoren und sechs Visitatoren und besaß ausgedehnte Vollmachten. Alle drei Jahre versammelte sich das Generalkapitel, das den Superior der Kongregation, für je eine Provinz den Visitator und für die einzelnen Klöster den Hausobern bestimmte. Die Stabilität wurde nicht auf das Kloster, sondern auf die Kongregation abgelegt. Deshalb waren auch in jeder Provinz zwei Noviziatshäuser für alle Klöster der Provinz eingerichtet; in dem einen wurde das kanonische Noviziat gemacht, im andern die wissenschaftliche Ausbildung gegeben zur Vorbereitung auf die Weihen. Man konnte in einem beliebigen Kloster seine Profeß ablegen, man besaß aber die Kapitelsrechte des Hauses, in dem man eben weilte. Das Einzelkloster hatte keine eigene Stellung, sondern wie in Cluny war die Kongregation alles. Ihr dienten die Klöster. Die aszetische wie wissenschaftliche Ausbildung der Jugend war vorzüglich und ihr wurde die größte Sorge gewidmet. Tarisse sah in Unwissenheit und Halbbildung die größte Gefahr für das monastische Leben und tat deshalb alles, um die Studien in der Kongregation zu fördern. Nach dem Noviziat wurden noch zwei Jahre auf aszetische Durchbildung verwandt, und dann folgte ein fünfjähriges philosophisch-theologisches Studium, an das sich nochmals ein Jahr der Sammlung als Vorbereitung auf die Priesterweihe anschloß. Nach Empfang der Priesterweihe erfolgte die Auswahl unter den jungen Kräften. Die einen wurden in ihre Profeßklöster zur Seelsorge und Kleinarbeit zurückgeschickt, die Befähigten kamen zur Ausbildung an die Akademie. Hier erhielten sie von den ältern Gelehrten Anleitung und Ausbildung, hier wurde ihnen ihre Aufgabe zugewiesen, die dann meist ihr Lebenswerk wurde.

Sieht man von der Organisation ab und davon, daß ein Abt im Kloster fehlte, so wie es die Regel verlangt, so war das monastische Leben bei den Maurinern in voller Reinheit dargestellt. Die alten Tugenden, wie sie die Regel forderte, Schweigen, Arbeit,

Pflege des gemeinsamen Chorgebets, lebten wieder auf, und zwar in einer Reinheit, daß das Leben in den Maurinerklöstern an die Zeiten von Cluny und Hirsau erinnerte. Der Eifer für das heilige Offizium und die Lesung führte aber bald in der Kongregation zur Pflege des Studiums, und man begann in der wissenschaftlichen Tätigkeit die Arbeit und Aufgabe der Kongregation zu sehen. Der Anfang wurde gemacht mit erbaulichen Werken, die lediglich den Zweck hatten, eine geeignete Lektüre für die Mönche zu schaffen, und so kam man zur Herausgabe von Heiligenleben und Werken der monastischen Geschichte.
Auf dem Gebiet der Wissenschaft wurde Erstaunliches geleistet, und für alle Zeiten ist der Name der Mauriner in die Annalen der Geschichte eingetragen. Nicht bloß, daß sie die Wissenschaft pflegten und sich an der Abfassung gelehrter Werke beteiligten, nein, sie leiteten eine neue Epoche wissenschaftlicher Tätigkeit ein, der historischen Kritik. Sie schufen die kritischen Textausgaben, und zwar in einer Vollendung, daß sie bis heute vorbildlich sind. Manche Gebiete der Wissenschaft wurden von ihnen erst begründet, wie die Diplomatik, oder erhielten eine bedeutsame Förderung. Möglich war diese wissenschaftliche Tätigkeit dank der Organisation, der Zentralisation, die es dem Generalsuperior erlaubte, über jeden Mönch der Kongregation zu verfügen, die Kräfte zu sammeln und nach einheitlichem Plane zu dirigieren.
Mit geradezu rührender Sorge wurde die Bibliothek verwaltet. Es waren genaue Vorschriften gegeben über die Entleihung von Büchern, aber auch über das Abstauben der Bücher, über das Öffnen der Fenster, um gute Luft in die Bibliothek zu lassen. In jeder Weise wurde das Studium gefördert. Die besten Kräfte in den einzelnen Häusern wurden ausgewählt, in besonderer Weise ausgebildet und dem Stab der Gelehrten in der Abtei St.-Germain-des-Prés eingegliedert. Mit Unterstützung der Regierung konnten verschiedene Gelehrte Reisen nach Deutschland, Italien, Belgien und durch Frankreich unternehmen, um die Bibliotheken zu durchforschen und das Material für die Herausgabe ihrer Texte zu sammeln. So entstanden jene Reiseberichte, die vor allem eine Fülle von Nachrichten über die antiken Schätze enthalten, die aber auch einen interessanten Einblick in die Klöster der damaligen Zeit bieten. Es ist nicht möglich, alle Männer zu nennen, die in der Mauriner Kongregation sich mit größtem

Erfolg den Wissenschaften widmeten. Da sind es vor allem: Ménard, D'Achery, Montfaucon, Coustan, Durand, Martène, Estiennot, Germain, Ruinart, Tassin und Lamy. Aber alle übertrifft Mabillon, der König der Gelehrten, der gelehrteste Mann seiner Zeit. Er vereinigte in sich eine Fülle des Wissens und besaß eine unübertreffliche Arbeitskraft. Band um Band erschien von ihm, in gediegenster und zuverlässigster Weise durchgeführt, nach der sichersten und sorgsamsten Methode gearbeitet mit einer Fülle von Material und in edlem, fließendem Latein geschrieben. Vor allem hat er die benediktinische Geschichtschreibung gefördert, und sein großes Annalenwerk war der erste Versuch einer Gesamtgeschichte des Ordens. Bei aller Gelehrsamkeit und den zahlreichen Ehrungen, die ihm zuteil wurden, blieb Mabillon der schlichte, demütige Mönch, der keine Stunde des Chorgebets versäumte und jedem hilfsbereit zur Verfügung stand. Durch ihn wurde St. Germain der Mittelpunkt der gelehrten Welt; hier verkehrte alles, was damals einen Namen in der literarischen Welt hatte.

Mit dem religiösen Leben wurde es in den Klöstern der Kongregation außerordentlich ernst genommen, und die kleinen Übungen der Frömmigkeit nahmen einen breiten Raum im Leben des Mauriners ein. Man ging wöchentlich zweimal beichten. Allmonatlich war ein Tag für besondere Übung des Gebets und der Zurückgezogenheit bestimmt; die Jahresexerzitien dauerten zehn Tage. Dazu konnte jeder aber von seinem Obern sich eine bestimmte Zeit erbitten, in der er sich von allen äußern Dingen frei machen und dem Gebet leben konnte. Wir verdanken den fleißigen Arbeiten der Mauriner vor allem die Väterausgaben, allen voran die Ausgabe der Werke des hl. Augustinus, die Annalen des Benediktinerordens, die Lebensbeschreibungen der Heiligen des Ordens, das gewaltige Werk der „Gallia christiana", die Urkundenlehre des Mabillon, ferner die Werke „Recueil des historiens des Gaules", die „Histoire littéraire de la France". Diese Arbeiten entstanden zum großen Teile in uneigennütziger brüderlicher Zusammenarbeit, wobei jedes Persönliche zurücktrat. Sie zeichnen sich alle durch die Gediegenheit der Forschung aus und bieten ein riesenhaftes Material, das durch musterhafte Register leicht benutzbar gemacht ist. Keine historische Schule ist mehr der Arbeitsweise der Mauriner gleich gekommen.

Die große benediktinische Bewegung in Lothringen, die zur Gründung der Kongregation von St. Vanne geführt hatte und die ihrerseits wieder die hochberühmte Kongregation von St. Maurus ins Leben rief, sollte auch den Anstoß zu einer belgischen Kongregation bilden. Die Äbte von St. Hubert in den Ardennen und von Bergen im Hennegau trugen sich mit dem Gedanken, die Observanz von St. Vanne in ihren Klöstern einzuführen und womöglich ihre Abteien an die lothringische Kongregation anzuschließen. Da dieser Plan scheiterte am Widerstand der Regierung, so beschloß man die Gründung einer eigenen belgischen Kongregation nach dem Muster von St. Vanne und Montecassino, jedoch unter Beibehaltung der lebenslänglich regierenden Äbte. Während der Bischof von Lüttich die Pläne des Abtes von St. Hubert zunichte machte, gelang dem Abte von Bergen das Werk.

Dem Abte Nikolaus Fanson von St. Hubert gebührt aber das Verdienst, als erster das Reformwerk begonnen zu haben. Fanson war ein eifriger Mönch, der in treuestem Eifer die Pflichten des klösterlichen Lebens erfüllte. Da ihm das Leben in seiner Abtei nicht strenge genug erschien, gedachte er, in den Kartäuserorden einzutreten. Aber ehe er sein Vorhaben ausführen konnte, berief ihn die Wahl seiner Mitbrüder im Februar 1611 auf den Abtsstuhl von St. Hubert. Von Anfang seiner Regierung war das Ziel des Abtes die genaue Durchführung der Regel in der Abtei und allen abhängigen Prioraten. Zu diesem Zwecke schickte er seinen Freund, den ebenso eifrigen Ludwig de Visé, nach St. Vanne, damit er sich über das dortige Leben unterrichte. Trotz des Widerstands eines Teiles seiner Mönche führte Abt Fanson mit Unterstützung des päpstlichen Nuntius Albergati und des Bischofs von Lüttich seit 1613 in seiner Abtei neue Statuten ein und erhielt auch vom Papst Paul V. durch ein Breve vom 11. April 1615 wohlwollende Unterstützung.

Hierauf gestützt, erbat sich Fanson Mönche aus St. Vanne, die in seinem Kloster die Reform einführen sollten, um so sein Kloster an die lothringische Kongregation anzuschließen. Die Mönche seiner Abtei lehnten es jedoch ab, die fremde Observanz anzunehmen und sich der Autorität der Lothringer zu unterwerfen, wenn sie auch einverstanden waren, daß die Novizen eine strengere Lebensweise begännen. Nach längeren Verhand-

lungen und durch Vermittlung des Bischofs wurde 1618 das Noviziat in St. Hubert errichtet, dessen Leitung Mönche der Lothringer Observanz erhielten. Die Novizenmeister durften jedoch nicht die Priorate betreten. Die alten Mönche konnten ihre Observanz beibehalten, mußten aber dann auf die Priorate gehen. Wer in der Abtei blieb, sollte verpflichtet sein, innerhalb eines Jahres die Observanz anzunehmen. Der Abt sollte alle vier Monate Rechenschaft ablegen über die Verwaltung vor zwei Mönchen und jährlich vor dem Prior, zwei Mönchen und zwei Pröpsten der auswärtigen Priorate. Den Mönchen war es freigestellt, gegen den Abt Beschwerde beim Ordinarius zu erheben[4].

Gleichzeitig arbeitete in Bergen Abt Heinrich de Buzignies auch an der Reform. Er war zuerst Abt in St. Adrian zu Grammont gewesen und hatte als solcher durch Vermittlung der englischen Benediktiner in Douai die Reform von Valladolid kennen gelernt und sie in seinem Kloster einführen wollen. 1613 wurde er Abt in Bergen und ging hier mit Klugheit und weiser Mäßigung ans Werk. Allmählich stellte er manche Übelstände ab, durch Belehrung erneuerte er den Geist seiner Mönche, und im Jahre 1620 konnte er, ohne auf Widerstand zu stoßen, in seinem Kloster die Reformstatuten einführen, die er vom Visitator des Bischofs von Cambrai bestätigen ließ. Er trat nun in enge Beziehung zum Abte Fanson von St. Hubert, schickte zwei Mönche in die dortige Abtei, damit sie das Leben von St. Hubert kennen lernten, und erhielt auf diese Weise die Einführung in die Observanz von St. Vanne. Begeistert von dieser regulären Observanz, übernahm er den Habit der Lothringer und führte an Pfingsten 1623 die Konstitutionen und das Caeremoniale von St. Vanne in seinem Kloster ein. Als er kurz darauf starb, war die Reform gesichert, und sein Nachfolger Kaspar Vincq ging auf dem begonnenen Wege weiter.

Inzwischen war es in St. Hubert zu großen Schwierigkeiten gekommen. Abt Fanson verfolgte auf jede Weise seinen Plan, sich an die Kongregation von St. Vanne anzuschließen. Als die ersten Novizen, die von den Lothringern ausgebildet waren, ihre Profeß ablegten, ließ er sie der Profeß einen Eid beifügen, daß sie nie etwas direkt oder indirekt gegen die Reform unternehmen wollten und daß sie in keiner Weise es verhindern wollten, wenn ihr Abt das Kloster einer Union anschlösse. Der Visitator des

Bischofs von Lüttich erklärte diesen Eid für ungültig, da er den Rechten des Bischofs Abbruch tue. Abt Fanson weigerte sich aber, dies anzunehmen. Schließlich kam am 18. August 1623 ein Vergleich zustande: die Lothringer Mönche verlassen St. Hubert; die alten Mönche dürfen ins Kloster zurückkehren, wenn sie die Reform annehmen; der Abt gibt keine Statuten ohne vorherige Genehmigung des Bischofs; alle Mönche verpflichten sich, keiner fremden Kongregation beizutreten[5]. Der Abt erhielt einen Rat zur Seite, dem auch mehrere alte Mönche angehörten. Nicht lange ertrug Abt Fanson die Einschränkung, die ihm auferlegt war. Er übertrug die wichtigsten Ämter an die jungen Reformierten und umgab sich mit einem neuen Rat, dem nur junge Mönche angehörten. Wieder begann der Kampf. Abt Fanson rief die Hilfe des Papstes an. Papst Urban VIII. bestätigte am 12. April 1625 die Reform, jedoch unbeschadet der Rechte des Ordinarius[6]. Der Bischof sagte sogleich eine Visitation an. Fanson weigerte sich, die Visitatoren anzunehmen. Als sie jedoch erschienen, fanden sie die Türe verschlossen und durch Soldaten besetzt. Ihrer Aufforderung, zu öffnen, wurde nicht Folge geleistet. So hefteten sie das Interdikt an die Kirchentür und entfernten sich. Abt Fanson ließ zum Protest die Glocken läuten und die Orgel spielen.

Nun ging die Angelegenheit wieder nach Rom. Abt Fanson hatte als mächtige Schützerin die Infantin-Regentin Margareta, und ihrem Einfluß ist wohl zuzuschreiben, daß der eifervolle Mann am 21. Juli 1625 eine Bulle erhielt, die die alten Mönche ihres aktiven und passiven Stimmrechts beraubte. Aber auf Grund neuer Informationen erklärte die Religiosenkongregation, daß St. Hubert nicht exemt sei und der Abt sich den bischöflichen Zensuren unterwerfen müsse[7].

Während dieser Streitigkeiten hatte die Abtei Grammont durch Vermittlung von Bergen die Reform angenommen (Februar 1626). So wurden die Wünsche nach Gründung einer belgischen Reformkongregation immer lauter, die von der Infantin eifrig unterstützt wurden. Seit dem Jahre 1626 waren die Äbte von St. Hubert, Bergen und Grammont in Rom für die Errichtung der Kongregation tätig und legten den Entwurf für die Konstitutionen vor. Die Bemühungen scheiterten aber am Widerstand der Bischöfe. Abt Fanson von St. Hubert, der die Reformsache in die

Wege geleitet, ihr freilich mit seinem Ungestüm soviel geschadet hatte, mußte endgültig auf seine Pläne verzichten und sich am 3. Mai 1628 seinem Bischof unterwerfen. Er verpflichtete sich, keiner Kongregation beizutreten, die Rechte des Bischofs anzuerkennen und einen Koadjutor anzunehmen. Auf diesem Wege zur Kongregationsbildung zu gelangen, war unmöglich gemacht.

Nun sollte ein neuer Anstoß kommen von der ehemals so hochgerühmten Abtei Afflighem. Die Abtei war 1524 in die Bursfelder Union aufgenommen worden, sie wurde aber 1564 dem bischöflichen Stuhle von Mecheln inkorporiert, und langsam löste der Bischof das Kloster aus dem Bursfelder Verband. Beschwerden der Bursfelder erreichten nichts, ihre Visitatoren wurden nicht zugelassen, und seit 1614 konnte Afflighem für die Bursfelder Union als verloren gelten. Zu Beginn des 17. Jahrhunderts war übrigens das klösterliche Leben im Kloster fast völlig verschwunden, einzelne Mönche lebten in Brüssel. Der Erzbischof Hovius von Mecheln gedachte aber, das Kloster wiederherzustellen, und nahm die Erneuerung in die Hand. Rasch entwickelte sich das neubegründete Priorat und nahm unter dem Prior Haeften einen raschen Aufstieg. Er trat bald in Verbindung mit Kloster Bergen und führte die dortige Lebensweise, die ja von St. Vanne entlehnt war, mit Gutheißung des Erzbischofs von Mecheln in seinem Kloster ein. Mönche aus Lothringen unterstützten das begonnene Werk. Wieder tauchte der Plan der Kongregationsgründung auf. Am 22. August 1628 traten die Äbte von Bergen und Grammont und der Prior von Afflighem zusammen und legten die Grundlage für die Union, die am 1. Mai 1629 vom Erzbischof von Cambrai bestätigt wurde.

Man kam im Folgenden überein: Jährlich treten die Obern der Klöster zum Generalkapitel zusammen, an dem auch Delegierte der Konvente, aber nur mit beratender Stimme, teilnehmen. Die Beschlüsse des Kapitels sind für alle Klöster bindend. Jährlich findet Visitation statt. Die Stabilität der Mönche bleibt unangetastet. Das Noviziat ist gemeinsam, ebenso das Studienhaus. Die Kongregation will kein Recht der Ordinarien schmälern, der Erzbischof von Mecheln hat als Oberer von Afflighem das Recht, am Kapitel als Stimmberechtigter teilzunehmen[8]. Die Gründung der belgischen Kongregation, die sich nach der Darstellung

Bild 14. Dom und Abtei zu Fulda.
Aufnahme Junkers-Luftbild, Leipzig.

Bild 15. Abtei Melk.
Aufnahme Postkarten-Industrie A.-G., Wien I.

Mariens nannte, war gelungen. Freilich, ihre Bewegungsfreiheit war nicht sehr groß. Sie war dem Wohlwollen der Bischöfe anheimgegeben.

Sogleich machte die junge Kongregation auch Anstrengungen, andere Klöster für den Anschluß zu gewinnen. Die Versuche, die ehemals so angesehene Abtei St. Peter in Gent zum Beitritt zur Reform zu bewegen, mußten schließlich scheitern. In St. Bertin baten im Jahre 1635 23 Mönche das Generalkapitel ihrer Kongregation, d. h. der Exemten, man möge ihnen gestatten, in ihrem Kloster eine strengere Observanz einzuführen. Das Kapitel gewährte die Bitte, und am 31. Oktober des gleichen Jahres kamen zwölf Reformmönche aus der Kongregation von der Darstellung Mariens, um den Mitbrüdern in St. Bertin als Stütze ihres Reformwillens zu dienen. Aber die Widerstände der Nicht-Reformierten siegten auch hier, und der Abt, der zu schwach war, der guten Sache zum Siege zu verhelfen, ließ eines Tages, da die fremden Mönche nicht freiwillig die Abtei verließen, sie kurzerhand festnehmen und alle aus dem Kloster entfernen, nachdem sie über ein Jahr ausgehalten hatten. Auch dem Nachfolger gelang es nicht, sein Kloster an die neue Reform anzuschließen. Dagegen hatte man Erfolg bei St. Ghislen, dessen Beitritt von Urban VIII. am 22. August 1643 bestätigt wurde[9].

Die Kongregation bewahrte sich einen guten Geist bis zum Untergang in der Revolution, obwohl es an innern Kämpfen nicht fehlte. In literarischer Hinsicht hat sie große Verdienste, vor allem durch den Prior Haeften, dessen großangelegtes Werk über die Regel St. Benedikts die bedeutsamste Leistung monastischer Rechtsgeschichte darstellt.

Die englische Kongregation geht zurück bis ins Mittelalter. Schon 1300 vereinigte Bonifatius VIII. alle Klöster Englands zu einem Generalkapitel. Die Kapitel wurden treu besucht, und die Klöster waren in einem guten Zustand, als die Unterdrückung durch Heinrich VIII. kam. Die Restauration unter Maria der Katholischen (1553—1558) war nur eine kurze Episode, aber sie brachte doch die Wiedererstehung von Westminster, wo Johannes Feckenham als Abt eingesetzt wurde. Unter ihm machte Profeß Sigebert Buckley, der nach der Vertreibung unter Elisabeth im Jahre 1603 noch der einzige überlebende Mönch des alten englischen Klosterbundes war und als Gefangener im Kerker schmachtete. Aber

der Orden des hl. Benedikt sollte in England nicht aussterben. Junge Engländer gingen ins Ausland und traten in Spanien in die Kongregation von Valladolid oder in Italien in die von Montecassino ein. In ihren Reihen erwachte der Wunsch, die alte englische Kongregation wieder ins Leben zu rufen. In Douai wurde im Jahre 1605 durch den Abt von St. Vaast ein Kloster für englische Benediktiner gegründet, und 1608 ein zweites durch den Kardinal von Lothringen in Dieulwart. Einige der jungen Engländer gingen nun auf die Suche nach dem gefangenen Sigebert Buckley, der ja noch das einzige Mitglied der alten Kongregation und somit auch Träger all ihrer Rechte und Privilegien war. Sie fanden ihn im Gefängnis, trugen ihm ihre Bitte vor, in die Kongregation aufgenommen zu werden, und durch das Gitter des Gefängnisses hindurch reichte er ihnen das Gewand und die Privilegien seiner Kongregation, zugleich bestimmte er als Leiter den Engländer Thomas Preston, der zu den cassinesischen Mönchen gehörte. Diese eigenartige Erneuerung der englischen Kongregation fand am 21. November 1607 statt, und Papst Paul V. bestätigte sie im Jahre 1609.

Das nächste Ziel war nun, alle englischen Mönche, die ja jetzt auf drei Kongregationen verteilt waren: in die von Montecassino, Valladolid und England, in der einen englischen Kongregation zu vereinigen. Nach längeren Verhandlungen entschied Papst Paul V. die Angelegenheit durch ein Dekret vom 19. Mai 1616. Die englischen Benediktiner sollten eine Kongregation bilden. Während Montecassino völlig auf seine Rechte verzichtete, verlangte die Kongregation von Valladolid, daß die neue englische ihr unterstehe. Dies wurde auch vom Papste gebilligt; aber Urban VIII. hob diese Abhängigkeit im Jahre 1633 auf, so daß sie seitdem in ihrer vollen Freiheit wiederhergestellt war. Obwohl die Kongregation auf fremder Erde weilte, entwickelte sie sich doch äußerst günstig. Dank der Mithilfe von französischen und deutschen Mitbrüdern wuchs die Zahl der Klöster. Zu den beiden ersten kamen in Frankreich Celle in Brie, St. Malo 1611, St. Jakob in Paris (1642) und Lamspringe in Westfalen (1643). Die Mönche legten als viertes Gelübde ab, sich der Mission in England zu widmen, falls ihre Obern sie zu dem Werke schickten. Die Organisation war ähnlich wie die der cassinesischen Kongregation.

Aber auch in Deutschland sollte der Beschluß des Konzils von

Trient durchgeführt werden, die Abteien zu Kongregationen zusammenzuschließen. Hier begegnete dieser Vorschlag größeren Schwierigkeiten als anderwärts. Es waren die alten Freiheiten und Privilegien, auf die die großen Reichsabteien in keiner Weise verzichten wollten, und die deshalb in Süddeutschland solche Pläne argwöhnisch beobachteten. Aber noch größer war der Widerstand der Bischöfe und vor allem der Territorialherren, die kein Stück ihrer Landeshoheit preiszugeben bereit waren, am wenigsten in kirchlichen Angelegenheiten. Wohl waren auch unter Abt Gerwig Blarer Kapitel und Visitationen abgehalten worden, und auch nach seinem Tode blieben die Äbteversammlungen aufrechterhalten. Aber diese Kapitel waren in der Art der alten Provinzialkapitel und hatten wenig Bedeutung. So wurden 1568 auf dem Kapitel in Regensburg die Äbte Christoph von Petershausen und Johannes von Weingarten zu Präsides der Provinz und Visitatoren gewählt[10].

Eine neue Anregung erhielt die Frage durch die Tätigkeit des Nuntius Felician Minutius Ninguarda aus dem Dominikanerorden. Er war im Veltlin geboren, seit 1560 Berater des Erzbischofs von Salzburg und war 1567 als Visitator der deutschen Klöster bestellt worden. 1577 wurde er Nuntius in Bayern und blieb in dieser Stellung bis 1583. Nach 1583 führte er mit den Äbten Verhandlungen, ohne aber sein Ziel zu erreichen. Aber er verlor es nach seiner Abberufung nicht aus dem Auge. In einem „Manuale visitatorum" legte er seine Gedanken nieder, und er erreichte bei dem eifrigen Klemens VIII., daß eine Generalvisitation aller deutschen Benediktinerklöster beschlossen wurde mit dem Ziele ihrer Vereinigung zu einer Kongregation. Mit der Durchführung dieser Aufgabe wurde der Abt von St. Barontius in Pistoja, Petrus Paulus de Benallis, betraut, der ausgedehnte Vollmachten erhielt. Er sollte alle Klöster visitieren, reformieren, Statuten aufstellen, mit Strafen eingreifen, die außerhalb der Klöster weilenden Mönche in die Klöster zurückrufen und schließlich eine einheitliche Kongregation bilden mit einem Generalpräses an der Spitze, der sein Amt für drei Jahre ausüben sollte. Wenn möglich, so sollte die neue deutsche Kongregation von der cassinesischen abhängig werden und deren General unterstellt sein. Gerade das letztere lag dem Papste besonders am Herzen. Die Äbte und Bischöfe wurden angewiesen, den Weisungen des

Legaten sich zu fügen[11]. Mit Unterstützung des Bischofs Johann Otto von Augsburg, der selber ein Reformfreund war, begann der Visitator seine mühevolle Aufgabe. Es wurden besucht Andechs, Benediktbeuren, Wessobrunn, St. Emmeram in Regensburg und Prüfening. Dann begannen aber die Fürsten und Bischöfe den Widerstand gegen eine Visitation durch einen Ausländer. Da es dem Visitator um die Reform ging und seine Person nicht das Wichtigste war, so schrieb er an die bayrischen Äbte, wenn sie ihn als Visitator und Reformator nicht wollten, so möchten sie aus ihrer Mitte einen Abt auswählen zur Durchführung des päpstlichen Befehls. Er wolle diesem in Rom die gleichen Vollmachten erwirken, die er besitze. Daraufhin wählten die Äbte den Abt Johann Benedikt von Benediktbeuren zum Visitator. Benallis kehrte nach Rom zurück, und Klemens war mit der Ordnung einverstanden.

Abt Johann Benedikt wollte aber seine Aufgabe nicht ohne die Zustimmung seines Landesherrn durchführen und wandte sich an Herzog Wilhelm von Bayern. Der Herzog selbst gab eine ausweichende Antwort, aber seine Räte stellten dem Abt die Schwierigkeiten seines Werkes vor, er werde nur Feindschaft für sich und sein Kloster erregen, den Widerstand der Bischöfe zu tragen haben. Hierdurch eingeschüchtert, legte Abt Johann Benedikt sein Amt als Visitator nieder, und die Reformangelegenheit war zunächst zu Ende. Da traf es die Benediktiner wie eine Warnung, als 1595 mit päpstlicher Gutheißung die Abtei Ebersberg aufgehoben und ihre Güter dem Jesuitenkolleg in München übergeben wurden, nachdem schon 1588 die alte Abtei Biburg den Jesuiten zugewiesen worden war. 1598 folgte die Aufhebung von Münchsmünster und Schönhaupten, deren Güter gleichfalls das Jesuitenkolleg in Ingolstadt erhielt. Es wurden auch noch andere Klöster genannt, die das gleiche Schicksal treffen sollte. Diese Aufhebungen waren für die Äbte eine Mahnung zum Zusammenschluß, um in einer Kongregation mehr Sicherheit zu haben, als sie ein alleinstehendes Kloster besaß.

Als erste Kongregation schlossen sich die schwäbischen Abteien zusammen, in denen ja seit den Tagen des Abtes Gerwig Blarer Versammlungen der Äbte in Übung waren. Der Beschluß der Äbte in Regensburg von 1568, wonach regelmäßige Kapitel und Visitationen stattfinden sollten, war ja schon ein Anfang zur Kon-

gregationsbildung, und 1580 wurde der Beschluß erneuert. Aber der Kardinal Andreas von Österreich verhinderte die Kongregationsgründung und erreichte, daß dem Ordinarius das Visitationsrecht blieb. Erst nach seinem Tode (1600) konnte die Kongregation gebildet werden, und im Jahre 1603 fand die entscheidende Versammlung in Weingarten statt. Abt Georg Wegelin von Weingarten (1586—1627) wurde zum Präses und Visitator gewählt, und Weingarten bildete nun auf Jahre hin den Vorort dieser schwäbischen Kongregation, das nach vielen Klöstern Prioren und Novizenmeister aussandte. 1624 beschloß die Kongregation, in Freiburg i. Br. ein Studienhaus zu errichten, in dem die jungen Kleriker zum Besuch der Universität wohnen sollten. Der Kongregation gehörten an: Weingarten, Ochsenhausen, Zwiefalten, Wiblingen, Mehrerau, St. Peter im Schwarzwald, St. Georgen zu Villingen, später auch Ottobeuren, Marienberg und St. Trudpert im Breisgau.

Zur gleichen Zeit wie in Schwaben begann auch die Kongregationsbildung in der Schweiz. Die Reformation hatte hier empfindliche Wunden geschlagen, manche Klöster waren eingegangen; aber schlimmer war noch, daß das religiöse Leben in den erhaltenen viel zu wünschen übrig ließ. In St. Gallen begann Abt Othmar II. (1564—1577) heilsame Reformen, und seine Nachfolger, besonders Bernhard II. Müller seit 1594, waren eifrig im Sinne der Reform tätig. In Einsiedeln wurde Joachim Eichhorn († 1569), der am Konzil von Trient als Vertreter der schweizerischen Prälaten teilgenommen hatte, der Erneuerer. Ähnliche Reformen setzten sich durch in Muri, Pfäfers, Rheinau und Engelberg. Mit Mühe war in den Klöstern eine reguläre Disziplin wieder eingeführt worden und die Verstöße gegen die Regel beseitigt. Aber auch hier blieb wie anderwärts die Frage, wie lange das bestehen bleiben sollte. Man kam auch hier zur Überzeugung, daß nur der Verband die Disziplin sichern könne. Ein im Kloster Einsiedeln lebender Priester aus der Diözese Trier, Elias Heymann, legte in einer Denkschrift für die Schweizer Äbte die Ideen und Pläne für die zu gründende Kongregation nieder, wonach die Äbte von Einsiedeln und St. Gallen abwechselnd Präsides sein sollten. Alle drei Jahre sollte Generalkapitel, alle zwei Jahre Visitation stattfinden und für die Kleriker der Kongregation ein gemeinsames Studienhaus errichtet werden.

Am 30. Mai 1602 traten in Einsiedeln die Äbte von St. Gallen, Einsiedeln, Muri und Fischingen zum ersten Male zusammen, im Juli desselben Jahres folgte eine Versammlung in Wyl, und hier wurde die Bildung rechtlich geschlossen von den eben genannten Klöstern, zu denen noch Pfäfers beitrat. Es folgten dann Rheinau (1603), Engelberg (1604), das damals nur noch einen Konventualen hatte. Um die Gründung der Kongregation hatte sich der Nuntius della Torre, der 1606 abberufen wurde, die größten Verdienste erworben. Nach seinem Weggang traten noch bei Disentis (1617), Beinwyl (1647), das im Bauernkrieg vollständig verwüstet und erst 1589 von Mönchen aus Einsiedeln wieder restauriert worden war, Kempten (1664), Murbach (1666). Die gute Disziplin der Schweizer Kongregation zeigt sich auch in ihrer Mitarbeit an der Reformierung der alten Fürstabtei Fulda, wohin 1625 mehrere Mönche aus St. Gallen und 1671 nochmals einige aus Rheinau gingen. Den Mühen war leider kein Erfolg beschieden, und das Leben der adeligen Konventualen in Fulda bot ein trauriges Bild des Verfalls im ganzen 17. Jahrhundert.

Die Kongregation war keine Reform im Sinne dieses Wortes. Man bemühte sich mehr um eine „honestas vitae", als um einseitige Strengheiten des Lebens. Man legte Wert auf Wiederherstellung des gemeinsamen Lebens, Abschaffung des Sonderbesitzes und auch Uniformierung der Bräuche, besonders in der Tagesordnung und im Gesang. Ein gemeinsames Studienhaus für die Kleriker kam nicht zustande. Der Bericht des Nuntius Aquino vom Jahre 1612 ist im allgemeinen recht günstig über die Verhältnisse in den schweizerischen Klöstern, und er stellt den Benediktinern das eigenartige Zeugnis aus, daß es leichter sei, hundert Abteien zu reformieren als einen einzigen Franziskanerkonvent[12].

Dem Beispiel der schwäbischen und schweizerischen Äbte folgten auch bald die Österreicher. Hier waren der Apostolische Nuntius Gesualdi und der Kardinal Klesl eifrig für die Union tätig. Sie dachten an die Wiederherstellung der alten Melker Vereinigung. Es kam den Äbten und Klöstern aber weniger auf eine innere Reform an als auf eine Wahrung ihrer Rechte. Dies zeigt auch deutlich das Einladungsschreiben des Abtes Kaspar von Melk, der sich vorher mit den Äbten von Göttweig, Garsten und Kremsmünster verständigt hatte, an die Äbte unter und ob der Enns, vom 13. September 1617. Hier wurde ausgesprochen, daß

die Vereinigung notwendig sei zur Erhaltung der Immunitäten, Privilegien, des Herkommens und der Bräuche, zur Abwehr von Eingriffen in die Rechte[13]. Am 3. Oktober 1617 kamen in Melk zusammen die Äbte von Melk, Göttweig, Altenburg, Schotten in Wien, Maria-Zell, Kremsmünster, Garsten und Gleink, während die Äbte von Seitenstetten, Lambach und Mondsee sich vertreten ließen. Man einigte sich zur Bildung der Kongregation, die den Namen „Austriaca" erhielt. Es wurde beschlossen eine möglichst gleiche Observanz, ein gemeinsames Noviziat und Klerikat für alle Abteien in Wien, die Wahl eines Präses und mehrerer Visitatoren; die Visitation solle jährlich, das Kapitel alle zwei Jahre stattfinden. Auf Grund der alten Melker Statuten wurden durch den Prior Achaz von Garsten neue Statuten ausgearbeitet, die die Bestätigung erhielten.

Nach einigem Widerstand gab der Bischof von Passau seine Zustimmung. Aber nun traten unter den Äbten Meinungsverschiedenheiten auf, die fast wieder zu einer Trennung geführt hätten. Jedoch gelang es, auf einer Versammlung in Wien im August 1621 zu einer Einigung zu kommen. Die Statuten waren keine völlige Rückkehr zum Buchstaben der Regel, sondern berücksichtigten die bisherigen Bräuche und die Zeitverhältnisse. Um das größere Ziel, die Vereinigung und die Abschaffung offenkundiger Mißbräuche, zu erlangen, wollte man langsam vorgehen. Und dies war geraten, denn selbst gegen die gemäßigten Statuten zeigte sich in manchen Klöstern Abneigung.

Die Bestätigung der Statuten stieß in Rom auf Widerstand. So wurde verlangt, daß im ganzen Advent gefastet werden müsse. Die Bestimmung, daß durch dreißig Tage hindurch nach dem Tode eines Mitbruders noch sein Tisch gedeckt und das Essen einem Armen gegeben werde, wurde als heidnisch bezeichnet. Daß der zum Kapitel nicht erscheinende Abt das Doppelte seiner Reiseauslagen bezahlen müsse, wurde als dem Gelübde der Armut entgegenstehend erklärt[14]. Die Widerstände in Rom gingen aber im letzten Grunde auf die Gegnerschaft des Bischofs von Passau bzw. seiner Räte, die in der Errichtung einer Kongregation eine Schmälerung der bischöflichen Rechte sahen, obwohl der Bischof schon 1617 seine Zustimmung gegeben hatte. Endlich nach langen Verhandlungen kam am 3. August 1625 die Bestätigung durch Urban VIII.

Aber die Räte von Passau verhinderten jetzt auf jede Weise eine Zusammenkunft der Äbte, um so die Durchführung unmöglich zu machen. Dank der Unterstützung des Nuntius konnte jedoch das Kapitel im August 1627 in Wien stattfinden. Nun wurden auch in den angegliederten Klöstern die Reformstatuten eingeführt, soweit sie noch nicht freiwillig angenommen waren. Die Äbte von Steiermark und Kärnten stellten schon 1621 den Antrag, in die Kongregation aufgenommen zu werden und, nachdem die Statuten von Rom aus die Bestätigung erhalten hatten, begannen auch hierüber die Verhandlungen mit dem Erzbischof von Salzburg im Jahre 1627. Dieser gab seine Zustimmung, und man glaubte sich dem Ziele schon nahe, als die Äbte von Rom aus die Weisung erhielten, sich jeder Kongregationshandlung zu enthalten bei Strafe der Exkommunikation. Dem Rate des Bischofs von Passau, Karl von Kirchberg, war es gelungen, die junge Kongregation in Rom zu verleumden. Er hatte die Klöster als Schenken geschildert, die Statuten seien der Jurisdiktion der Bischöfe entgegen. Die Bestätigung sei auf trügerische Weise und auf Grund falscher Informationen erreicht worden. So wurden die Äbte binnen sechzig Tagen nach Rom zitiert unter Androhung der Exkommunikation, des Interdikts und tausend Dukaten Geldstrafe. Die Anklage gegen die Äbte und ihre Zitation wurde gedruckt, in den Klöstern verteilt und öffentlich an den Kirchtüren angeschlagen, was für die Äbte und den gesamten Orden eine völlig ungerechtfertigte Beschämung darstellte und die Gegner der Reform in den einzelnen Klöstern ermutigte. Unter der gewandten Führung des Präses gelang es aber vorläufig, die Äbte zu gemeinsamem Handeln zu bestimmen, und man schickte einen Prokurator nach Rom, den P. Dionysius Rickel aus St. Emmeram in Regensburg. Auf jede Weise suchten die Passauer dessen Tätigkeit zu erschweren. Ein Schreiben des Offizialen von Oberösterreich, Jakob Hacker, sagt von ihm, der Abgesandte sei früher Jesuit gewesen, habe seinen Orden verlassen, eine Zeit lang in der Welt gelebt, er sei dann Mönch in St. Emmeram geworden, habe auch dieses Kloster wieder verlassen und lebe in Göttweig. Das sei also der Abgesandte. Die Äbte hätten ihm viel Geld zur Bestechung mitgegeben; es handele sich nicht um die Kongregation, sondern um die Exemtion. Dadurch würden aber die Bischöfe geschädigt, der Häresie Vor-

schub geleistet[15]. Trotzdem gelang es dem Unterhändler der Äbte mit Unterstützung des Jesuitengenerals, zunächst eine Milderung des früheren päpstlichen Schreibens zu erlangen. Endlich nach mühevollen Verhandlungen erschien am 7. September 1630 der päpstliche Entscheid: die Statuten wurden bestätigt und die Belästigung der Kongregation, die Verhinderung der Einführung der Reformstatuten verboten. So hatte nach langem Kampfe die gute Sache gesiegt.

Überall war Leben und Aufblühen. Das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit und der Macht erstarkte. Das Benediktinertum griff wieder wirksam in die Geschicke der Kirche ein. Vor allem war das neue Leben in Deutschland zu spüren. Weingarten hatte seine großen Äbte, die weit über das Reich hinaus einen Namen hatten. In Fulda waren Balthasar von Dernbach und Johann Bernhard Schenk zu Schweinsberg die Träger der katholischen Restauration geworden. Sollte das nicht alles einen äußern Ausdruck finden im Zusammenschluß? Die Isolierung bedeutete zumeist Ohnmacht und Bedrückung durch den Vogt oder Bischof. Auch einzelne Kongregationsbildungen hatten hier wenig geändert, da die Bischöfe ihre Rechte eifersüchtig überwachten und mitunter selbst die Kongregationen bildeten wie in Straßburg und Augsburg. Zur Straßburger Kongregation wurden 1624 zusammengeschlossen die Klöster Maursmünster, Ebersheimmünster, Altdorf, Gengenbach, Schwarzach, Ettenheimmünster und Schuttern. Zur Augsburger gehörten die Abteien Fultenbach, Deggingen, Irrsee, Neresheim, Füssen, Heiligkreuz in Donauwörth und Elchingen. Bei solchen Kongregationen blieben die Klöster dann nach wie vor völlig den Bischöfen untergeordnet. Nur der Zusammenschluß aller deutschen Klöster konnte hier ein wirksames Mittel sein gegen die Gefahren der Isolierung und Bedrückung. So dachten damals die Führer des Reformgedankens, allen voran der Abt Johann Bernhard von Fulda und Anton Wolfradt von Kremsmünster. Ihre Blicke richteten sich nach Bursfeld. Die Kongregation war trotz ihrer schweren Verluste, die sie in der Reformation erlitten hatte, und trotz der Abtrennung mancher Klöster durch die Bischöfe noch eine Macht durch ihre Tradition und gute Disziplin. Schon vor 1630 begannen die Verhandlungen mit der Bursfelder Union. Der Gedanke wurde eifrigst gefördert vom päpstlichen Nuntius Caraffa, war er ja

nichts anderes als die Wiederaufnahme eines Planes, den Pius II. im 15. Jahrhundert so eifrig unterstützt hatte.

Im Jahre 1630 kam eine vorbereitende Versammlung der Äbte in Regensburg zustande, an der die Äbte von Fulda, Kremsmünster, Andechs, Prüfening und ein Mönch aus Ochsenhausen teilnahmen. Hier einigte man sich auf gewisse Punkte und beschloß, für den 20. Januar 1631 zu einer endgültigen Regelung wieder in Regensburg zusammenzutreten. Die Äbte glaubten an das Gelingen ihres Werkes. Aber da kamen die Schwierigkeiten. Die Bischöfe waren nicht geneigt, ihre Rechte preiszugeben. Feindlich waren dem Plane besonders die Bischöfe von Würzburg und Straßburg. Der von Würzburg hatte soeben für die Klöster seines Sprengels eigene Statuten erlassen, der von Straßburg die Klöster seiner Diözese zu einer eigenen Kongregation zusammengeschlossen, löste sie von Bursfeld und verbot den Äbten, die Kapitel der Bursfelder zu besuchen. Auch Bischof Heinrich von Augsburg hatte 1629 für die Klöster seiner Diözese eine eigene Kongregation gegründet, und als die Äbte der Einladung zum Regensburger Tage folgen wollten, verbot er ihnen die Teilnahme unter der Strafe der Exkommunikation. Dagegen konnten die Salzburger und Österreicher ihre Teilnahme zusagen.

Präses der Bursfelder Union war damals der greise Abt Heinrich Spichernagel von St. Pantaleon in Köln, der die Äbte von Fulda, Tholey und Harsefeld mit der Vertretung der Bursfelder Angelegenheit ernannte. Trotz aller Schwierigkeiten, die gemacht wurden, und der Verleumdung, die sofort einsetzte, als ob die Äbte nur die Exemtion zu erreichen suchten, kam die Versammlung zustande. Es erschienen als Vertreter von Bursfeld der Fürstabt Johann Bernhard von Fulda, Martin Nennich von Tholey und Friedrich Dauensberg von Harsefeld; ferner waren anwesend Johann Georg von Langenegg als Deputierter der Fürstabtei von Kempten, Abt Bartholomäus von Ochsenhausen für die Abteien Weingarten, Wiblingen, Petershausen, Zwiefalten, Mehrerau, Isny, St. Peter, St. Georgen und St. Trudpert; Abt Anton von Garsten, Prior David Corner von Göttweig für die Österreicher, Abt Albert von St. Peter in Salzburg für Admont, St. Paul, Ossiach, Seeon, Michaelbeuren. Die Verhandlungen dauerten drei Tage und hatten ein günstiges Ergebnis. Man einigte sich durch Unterschrift auf folgende Punkte:

Die Klöster Deutschlands vereinigen sich zu einer Kongregation unter Wahrung der bischöflichen Jurisdiktion; die Gründung erfolgt durch Anschluß an die Union von Bursfeld; vorläufig behalten alle Klöster ihre Statuten; das nächste Kapitel, das vom Präses von Bursfeld noch näher bestimmt wird und zu dem jede der bisherigen Kongregationen oder Provinzen zwei Äbte entsendet, wird über die Einheitlichkeit in Kleidung, Observanz, Brevier und Tonsur beschließen[16]. Man glaubte sich dem Ziele nahe und wollte nun an die Ausführung gehen: den Bischöfen die Beschlüsse mitteilen und die päpstliche Genehmigung nachsuchen. Aber nun setzte der Widerstand ein. Die Bischöfe von Augsburg, Konstanz, Eichstätt, Regensburg und Freising erklärten sich gegen die Union und verboten zum Teil unter Zensuren die Ausführung der Beschlüsse. In Rom wurde durch die bischöflichen Agenten eifrig gegen die Bestätigung gearbeitet, und in der Tat entschied sich Urban VIII. gegen die Äbte, obwohl er selber und seine Nuntien zu der Vereinigung aufgefordert hatten. Am 9. April 1631 erschien ein päpstliches Dekret, das die Beschlüsse von Regensburg für nichtig erklärte und jeden Versuch einer großen deutschen Kongregation verbot. Damit war zum zweiten Male, und nun endgültig, der Plan einer deutschen Benediktinerkongregation gescheitert.

Die Niederlage, die das benediktinische Mönchtum durch die Ungültigkeitserklärung der Regensburger Beschlüsse erlitt, war nicht das einzige Bittere, das damals dem Orden zugefügt wurde. Noch trauriger waren die Streitigkeiten, die im Anschluß an das Restitutionsedikt Ferdinands II. entstanden. Das Edikt erklärte ausdrücklich, daß die widerrechtlich aufgehobenen Klöster den ehemaligen Besitzern, den alten monastischen Orden, sollten zurückgegeben werden, und in mehreren Schreiben an die Äbte von Schwaben, die Präsides der Bursfelder Union gab der Kaiser noch die ausdrückliche Erklärung, daß die aufgehobenen Klöster ihrem Orden wieder zurückzuerstatten seien[17]. Urban VIII. belobte den Kaiser für sein Vorgehen, und im gesamten benediktinischen Mönchtum war Freude, daß nun die zahlreichen Klöster, die der Reformation zum Opfer gefallen waren, wieder ihrem alten Berufe wiedergegeben wurden. Ein reger Eifer begann, die verödeten Stätten zu besiedeln, und die noch bestehenden großen Abteien in Süddeutschland nahmen das Werk der Neubesiedlung

voller Eifer auf. Gründungskolonien zogen aus, und in den altehrwürdigen Stätten, in denen zum Teil seit fast hundert Jahren das Chorgebet verstummt war, lebte es wieder auf. So wurden Anhausen, Alpirsbach, Blaubeuren, Hirsau, Murrhardt, Schlüchtern, Disibodenberg und Harsefeld wieder besiedelt. Aber die Freude war nicht ungetrübt. Unter den Benediktinern selbst entstanden Zwistigkeiten über den Wiedererwerb dieser Abteien und das Recht der Neubesiedlung. Dazu kam ein Streit mit den Jesuiten, die für ihre Schulen auch einige der untergegangenen Klöster erwerben wollten. Ihr Wortführer wurde P. Laymann, der dafür tätig war, unbedeutende Männerklöster und einige ehemalige Frauenklöster für die Gesellschaft Jesu zu erwerben. Diese Klöster sollten dem allgemeinen Wohle der Kirche dienen, d. h. in Kollegien, Seminarien und Residenzen des Ordens umgewandelt werden. Auf diese Weise seien die Güter dieser Klöster besser verwertet, und es sei der einzige Weg zur Wiederherstellung des Glaubens in Deutschland. Man wollte die benediktinischen Besitzungen nicht für den Jesuitenorden, sondern zur Gründung von Schulen und Seminarien. Ja Laymann meinte, man brauche doch Rosenkränze, Katechismen und anderes für die Kinder und Lehrer. Woher diese aber anschaffen? Die Bischöfe hätten kein Geld, seien mit anderem überlastet, also blieben nur die Klöster übrig. Der Mönch Romanus Hay von Ochsenhausen trat in seinem „Astrum inextinctum" als Anwalt der Benediktiner auf und setzte sich mit den Forderungen der Jesuiten auseinander. Laymann sah in den alten Orden diejenigen, die der Kirche den größten Schaden zugefügt hätten[18]. Die Jesuiten seien berufen, den Glauben wiederherzustellen, und dies sei nur möglich, wenn die Güter der alten Orden zur Gründung von Gymnasien, Schulen, Kollegien der Jesuiten umgewandelt würden[19]. Der Streit war unerquicklich und auch überflüssig, da der Friede von Münster und Osnabrück (1648) die Restitutionspläne des Kaisers zunichte machte und die wenigen Klöster, die eine Wiederherstellung erlebt hatten, dadurch an die Protestanten zurückfielen.

Das Neuerwachen des benediktinischen Lebens zeigte sich vor allem in dem Eifer für die Studien. Ja man konnte daran denken, ein Studienhaus für den Orden in Rom zu errichten. Im Jahre 1621 bestätigte Gregor XV. das Collegium Gregorianum in Rom als benediktinische Studienanstalt. Der Versuch scheiterte zwar,

dafür entstand aber in Deutschland ein großes Werk, die Salzburger Universität. Der Gedanke zur Gründung dieser Universität geht zurück auf den Erzbischof von Salzburg, Mark Sittich. Er wollte eine höhere Schule in seiner Stadt, vor allem zur Ausbildung seines jungen Klerus. Nach Verhandlungen mit den Kapuzinern und Jesuiten, die ergebnislos verliefen, trat er schließlich an die Benediktiner in St. Peter heran, denen er selber in der Person des Joachim Puchauer von Wessobrunn einen ausgezeichneten Abt gegeben hatte. Der Abt nahm schließlich das Anerbieten an, und unter dem 29. April 1617 stellte der Erzbischof seine erste Urkunde über das zu gründende Werk aus. Es war von vornherein geplant, daß Benediktiner aus allen deutschen Klöstern als Lehrer an der Hochschule wirken sollten. Das sollte der Schule den festen Rückhalt geben; freilich lag auch hier die Schwierigkeit. Denn es mußten die verschiedenen Klöster interessiert und für Mithilfe gewonnen werden. Abt Puchauer machte sich auf den Weg, zunächst zu den schwäbischen Klöstern. Er fand Verständnis für den Plan, aber wirksame Hilfe nur bei Abt Gregor Reubi von Ottobeuren. Am 20. Dezember 1617 wurde vom Erzbischof die Stiftungsurkunde ausgestellt. Von Ottobeuren waren schon sechs Mönche gekommen und einer aus Irrsee, zur großen Freude des Abtes von St. Peter und des Erzbischofs. Am 7. November 1617 konnten die Vorlesungen beginnen. Nun galt es, Freunde und Helfer zu gewinnen. Abt Gregor von Ottobeuren übernahm es, für die Sache zu werben. Es gelang ihm, als erste Klöster St. Blasien und St. Gallen zu gewinnen. Rasch folgten andere, und schon am 8. Oktober 1618 schlossen folgende Äbte eine Konföderation zur Unterstützung der Universität: Ottobeuren, St. Peter in Salzburg, St. Blasien, Niederaltaich, Wessobrunn, St. Ulrich in Augsburg, Thierhaupten, Scheyern, Werden, Deggingen, Neresheim, Seeon, Elchingen, Tegernsee, Benediktbeuren, Weihenstephan, Metten, Mallersdorf, Weltenburg, Oberaltaich, St. Emmeram, St. Jakob in Regensburg, Asbach, Fornbach, Mariazell, Rott, Attl, Plankstetten, Prüfening, Irrsee, St. Veit. Auch Einsiedeln, Muri und Rheinau sagten ihre Hilfe zu.

Schon am 1. September 1620 fand durch den Nachfolger Mark Sittichs, den Erzbischof Lodron, die Umwandlung in eine Universität statt, die dem Benediktinerorden inkorporiert wurde, und Papst Urban VIII. gab am 17. Dezember 1625 die päpstliche

Genehmigung. P. Albert Keuslin von Ottobeuren wurde erster Rector magnificus. Die Universität bedeutete für den Orden, vor allem für die deutschen Klöster, ein Zentrum und zugleich ein Ansporn zu wissenschaftlichem Streben und hatte im besondern große Bedeutung für den Gedanken der Zusammengehörigkeit und der Gemeinsamkeit der Ideale und Interessen.
Die Gründung der Salzburger Universität hatte auch die Bildung der Salzburger Kongregation zur Folge. Sie war wie andere deutsche Kongregationen ein bischöfliches Werk und trug Diözesancharakter. Der Erzbischof Paris Lodron war zuerst tätig für die Bildung der deutschen Kongregation. Da diese nicht zustande kam, nahm er selber die Gründung einer Diözesanvereinigung in die Hand. Am 9. Januar 1636 forderte er die Äbte auf, ihm Persönlichkeiten zu nennen, die für die Ausarbeitung der Statuten in Frage kämen. Noch im gleichen Jahre kamen die von den Äbten bezeichneten Persönlichkeiten — es waren lediglich Mönche — in St. Peter zu Salzburg zusammen und arbeiteten die Statuten aus. Für den 6. November 1641 wurden alle Äbte der Provinz vom Erzbischof in Salzburg zusammengerufen, damit sie die Statuten endgültig festlegten. Am 6. Dezember des gleichen Jahres erfolgte dann die Gründung der Kongregation und die Annahme der Statuten. So waren alle deutschen Klöster in Kongregationen vereinigt. Statt der erstrebten einen deutschen Union gab es aber nun acht Kongregationen: die Bursfelder, die lothringische, die Straßburger, die schwäbische, die Augsburger, die schweizerische, die österreichische und die Salzburger. In allen herrschte reges religiöses und geistiges Leben.

Fünftes Kapitel

Die letzte Blüte und die Säkularisation

Das literarische Schaffen. Die Baukunst. Eindringen des Jansenismus und der Aufklärung. Säkularisationsbestrebungen. Die Säkularisation in Frankreich, Österreich, Deutschland, Italien, Spanien und Polen.

Kaum eine Zeit der benediktinischen Geschichte ist noch so wenig erforscht und bedarf noch so sehr der Einzeluntersuchung wie die Zeit von 1600 bis 1800[1]. Und doch gehört sie mit zu den Glanzzeiten der benediktinischen Vergangenheit. Ja das Benediktinertum Bayerns, Österreichs und der Schweiz, wie es heute

besteht, hat in dieser Zeit seine Tradition festgelegt und sich geformt. Die Kongregationsbildung mit ihren Visitationen und Generalkapiteln hatte in fast allen Klöstern neues Leben geweckt und vielen Abteien das Bewußtsein ihres hohen Berufs wieder zurückgegeben. Man spürt es schon an den Veröffentlichungen der Zeit, wie der Glaube an die Zukunft und an die eigene Kraft wieder neu erstarkt. Da schreibt Roman Hay sein „Astrum inextinctum", vom Stern, der nicht untergeht (Köln 1636), Gabriel Bucelin seinen „Benedictus redivivus", „Das Buch von der unverwüstlichen Kraft und Frische des Benediktinerordens" (Köln 1679). Ohne Zweifel gebührt das größte Verdienst an diesem Aufstieg den Maurinern in Frankreich. Ihre geradezu epochemachenden Werke auf dem Gebiet der Wissenschaft riefen allenthalben im Orden nicht bloß Bewunderung hervor, sondern eiferten auch zur Nachahmung an. Dazu kam, daß sie auf ihren Forschungsreisen die deutschen Klöster besuchten und so auch direkte Anregungen geben konnten. Keines der bedeutenden Klöster blieb hier zurück, am eifrigsten war die Pflege der Wissenschaften in jenen Kongregationen, die einen stärkeren Zusammenschluß erstrebten und auch ihre Zusammengehörigkeit betonten. Hier zeigte sich ja sofort die Überlegenheit der Mauriner: ihre Zentralisation gab ihnen die Möglichkeit, alle Kräfte zu vereinen und gemeinsam die Arbeit zu leisten. Die deutschen Abteien blieben in ihrer Isoliertheit, und so mußte notwendig auch ihre wissenschaftliche Tätigkeit eine ganz andere sein. Die französische Kongregation erreichte ihre großen Erfolge jedoch nur unter Preisgabe wertvoller in der Regel niedergelegter Grundsätze.

In Österreich waren trotz der großen Schwierigkeiten der Reformationszeit einige Benediktinerschulen bestehen geblieben, so in Mondsee, St. Lambrecht und bei den Schotten in Wien. Dazu kam 1549 die Lateinschule in Kremsmünster, die sich später zu dem berühmten Gymnasium entwickelte. Auch in Melk, Seitenstetten, Göttweig und Lambach wurden neue Schulen eröffnet. Schotten in Wien, Garsten und später auch Admont gründeten Schulen für Adelige. Größten Ansehens erfreute sich vor allem die Salzburger Universität. Sie wurde fleißig besucht, besonders von den jungen Mönchen der Benediktinerklöster aus ganz Deutschland, aber auch von Augustinern, Zisterziensern und

Prämonstratensern. Unter den Lehrern[2] ragten hervor der spätere Abt von St. Gallen und Kardinal Cölestin Sfondrati († 1696), Paul Mezger aus St. Peter († 1702) und der Moralist Ludwig Babenstuber aus Ettal († 1726).

Nach Salzburg war am bedeutendsten die Schule von Kremsmünster. Hier erfreute sich besonderer Pflege die Mathematik, Physik und Astronomie. Die naturwissenschaftliche Sammlung und die Sternwarte daselbst waren weltberühmt. An der Spitze der Gelehrten standen wohl die beiden Brüder Bernhard († 1735) und Hieronymus Pez († 1762) in Melk. Vor allem war Bernhard Pez eine Leuchte der Wissenschaft. Er wollte in den Klöstern nach dem Muster der Mauriner besonders das Studium der Geschichte gepflegt sehen. Zur Aneiferung seiner Mitbrüder schrieb er seine „Bibliotheca Benedictino-Mauriana", die der Anfang einer groß angelegten benediktinischen Literaturgeschichte werden sollte. Auf zahlreichen Reisen sammelte er den Stoff zu seinem geplanten Werke, und die Früchte seines Sammelns legte er nieder in seinem „Thesaurus anecdotorum" und in seiner „Bibliotheca ascetica", die beide wertvolle Dokumente der Vergessenheit entrissen. Sein Bruder Hieronymus machte sich besonders verdient durch die Herausgabe der „Scriptores rerum Austriacarum". Unter den Historikern ragt weiter hervor Joseph Mezger von St. Peter in Salzburg, der Verfasser der Kirchengeschichte von Salzburg, Anselm Schramb von Melk († 1720), der Geschichtschreiber seines Klosters, und Abt Gottfried Bessel von Göttweig (1714—1748), der Verfasser der überaus wertvollen Chronik von Göttweig. Neben diesen Führern steht nun eine ganze historische Schule von Männern, die sich mit der Geschichte ihrer Klöster und einzelner Persönlichkeiten befaßten. Als Literarhistoriker verdiente sich einen Namen Martin Kropf († 1779) mit seiner „Bibliotheca Mellicensis". Neben den Theologen und Historikern waren gleichberühmt die Physiker, Astronomen, Mathematiker, Sprachforscher, Musiker, auch einzelne Dichter und Verfasser von Dramen. Es hat keine Zeit mehr gegeben, die so reich an literarischer Fruchtbarkeit war wie das 17. und 18. Jahrhundert, da fast jedes Kloster Österreichs eine kleine Akademie zu sein schien.

Wenn die wissenschaftliche Betätigung der Benediktiner Österreichs irgendwo erreicht oder gar übertroffen wurde, dann war

es in Bayern. Auch hier erreichte das literarische Schaffen seinen Höhepunkt im 18. Jahrhundert. Der 1759 gegründeten bayrischen Akademie der Wissenschaften gehörten bis zur Säkularisation zahlreiche Benediktiner an. Für die Pflege der Studien war besonders tätig Abt Gregor Stum von Banz (1731—1768), Ildefons Huber von Weihenstephan (1705—1749) und Magnus Pachinger von Ottobeuren (1707—1742). Bedeutende Schulen besaßen die Abteien Ottobeuren, Niederaltaich, Benediktbeuren und vor allem Ettal, dessen adelige Ritterakademie europäischen Ruf genoß. Seit 1773 wurden die Benediktiner als Professoren an die Universität von Ingolstadt, Würzburg und Bamberg berufen. Außerdem besaß die Kongregation für den eigenen klösterlichen Nachwuchs die theologischen Schulen in Scheyern und Mallersdorf und die 1766 in St. Emmeram zu Regensburg eröffnete philosophisch-theologische Lehranstalt. Dieses Kloster war am eifrigsten tätig in der Pflege der Wissenschaft, es durfte als das deutsche St.-Germain-des-Prés gelten, und die französischen Benediktiner konnten ihm im Jahre 1733 das höchste Lob spenden[3]. Diese wissenschaftliche Blüte verdankt St. Emmeram vor allem der Tätigkeit seiner beiden Äbte Johannes Kraus (1742—1762) und Frobenius Forster (1762—1791), der ebenso bedeutend als Gelehrter wie als Fürst seines Landes war. Er führte für sein Kloster das goldene Zeitalter herauf. Unter ihm schrieben die Historiker Johann Enhuber († 1800), der Verfasser der Regensburger Konziliengeschichte, und Roman Zirngibl († 1816). Er war der gelehrteste und tätigste Mönch seines Klosters, dabei eifrig in Erfüllung seiner monastischen Pflichten und äußerst fruchtbar als Schriftsteller. Den Ruhm von Benediktbeuren hat für alle Zeiten begründet Karl Meichelbeck († 1734), der gefeierte Historiker und der Verfasser der Kirchengeschichte von Freising. Neben ihm sind als bedeutende Geschichtschreiber zu nennen Cölestin Leutner von Wessobrunn († 1759), Johann Lackner von Niederaltaich († 1781), Plazidus Braun von St. Ulrich in Augsburg († 1829), Cölestin Königsdorfer, der letzte Abt von Heiligkreuz in Donauwörth († 1840). Um der gelehrten Tätigkeit einen festen Rückhalt zu geben, wurde noch im Jahre 1797 eine Akademie der Wissenschaften gegründet, die die Gelehrten der Kongregation vereinigen und die Wissenschaften, vor allem die literarische Tätigkeit, fördern sollte.

Mit den bayrischen Klöstern wetteiferten in der Pflege der Wissenschaften die großen württembergischen Abteien. Gymnasien besaßen Weingarten, Wiblingen, Neresheim und Ochsenhausen, während Isny und Zwiefalten Lateinschulen unterhielten. An erster Stelle wie an Größe und Einfluß so auch an gelehrter Bildung war die fürstliche Abtei Weingarten. Ihren gelehrten Ruhm begründete Gabriel Bucelin († 1681), der mehr als fünfzig Werke hinterließ. Ihn übertraf wohl noch an Gelehrsamkeit und Arbeitseifer Magnoald Ziegelbauer von Zwiefalten († 1750). Er ist vor allem der Schöpfer der großangelegten benediktinischen Literaturgeschichte. Unermüdlich war er tätig, fast jedes Jahr verließ ein gelehrtes Werk seine Zelle, und darunter Werke von bleibendem Werte. Ziegelbauer genoß in der gesamten wissenschaftlichen Welt das größte Ansehen. Als Maria Theresia 1747 eine adelige Ritterakademie in Prag begründen wollte, war der gelehrte Mönch von Zwiefalten als Leiter ausersehen.

Hinter den Klöstern Süddeutschlands blieben an Bedeutung für die wissenschaftliche Tätigkeit die Klöster am Rhein und in Norddeutschland zurück. Eine Ausnahme machte Groß-St.-Martin zu Köln. Hier lebte Oliver Legipont († 1758), der Freund Ziegelbauers. Wie dieser, so führte auch er ein wechselreiches Gelehrtenleben. Unablässig war er tätig als Schriftsteller; aber er bemühte sich auch, in den übrigen Klöstern Deutschlands die Studien zu heben. Vor allem warb er eifrig für ein allen Klöstern gemeinsames Studienhaus und die Bildung einer literarischen Benediktinergesellschaft. Aber die Pläne scheiterten an der Interesselosigkeit der meisten Klöster. Nach bewegtem Leben starb er in St. Maximin zu Trier und hinterließ gegen sechzig Schriften.

Eine hervorragende Stellung in der wissenschaftlichen Tätigkeit nahm das Schwarzwaldkloster St. Blasien ein. Abt Martin Gerbert († 1793)[4] war hier nicht bloß der Mäzen aller gelehrten Studien, sondern auch der Führer. Kaum ein Zweig der Wissenschaft war ihm fremd. Er war tätig auf dem Gebiet der Theologie, der Liturgieforschung, der Kirchen- und Profangeschichte, der Musikgeschichte. Mit Abt Gerbert arbeiteten in intensivster und fruchtbarster Weise seine Mönche, deren Zahl unter dem gelehrten Abt gegen neunzig betrug. Weit über die Grenzen Deutschlands erstreckte sich der Gelehrtenruhm von St. Blasien. Deutschland schien eine Maurinerkongregation zu besitzen, und

Gerbert wurde als ihr Mabillon gepriesen. Ihnen trug man nach Aufhebung des Jesuitenordens 1773 die Fortsetzung der „Acta Sanctorum“ an. Das von Abt Gerbert geplante Werk „Germania sacra“, eine großangelegte Kirchengeschichte Deutschlands, für das er jahrelang den Stoff sammelte und von dem auch einige Bände erschienen, hat erst die Säkularisation zunichte gemacht. Als Abt Gerbert seine gelehrte Laufbahn begann, hatte St. Blasien schon eine Tradition auf dem Gebiet der Wissenschaft. Man stand schon seit langem in Austausch mit den Gelehrten der Kongregation von St. Maurus. Marquard Hergott († 1762) war ihr Schüler, und er bleibt in der monastischen Geschichte unvergessen durch seine „Disciplina monastica“. Auch in den Schweizer Klöstern herrschte reges geistiges Leben. Hier ragte als Historiker vor allem hervor Abt Fridolin Kopp von Muri († 1757).

Der Aufschwung des benediktinischen Lebens zeigte sich außer in der Pflege der Wissenschaft auch besonders auf dem Gebiet der Kunst, vor allem der kirchlichen Baukunst. Die zweite große Bauzeit des Benediktinertums ist das 18. Jahrhundert, und hier steht wiederum Süddeutschland an erster Stelle. Kaum ein Kloster in Österreich, Süddeutschland oder der Schweiz setzte nicht seinen Stolz darein, Kirche und Kloster neu zu errichten. So entstanden jene gewaltigen Schöpfungen, die in keiner Weise hinter den Fürstenhöfen ihrer Zeit zurückblieben. In Österreich sind es die Abteien Melk, Göttweig, Admont und Kremsmünster; in Bayern Ottobeuren, Ettal, Banz; in Württemberg Weingarten, Zwiefalten, Neresheim und Wiblingen; in der Schweiz Einsiedeln, Engelberg, und Muri. Bei den Bauten und ihrer Ausmalung waren auch manche Klosterkünstler tätig: in Weingarten als Baumeister Bruder Andreas Schreck, in Wiblingen und Neresheim als Maler die Brüder Martin Dreyer und Othmar Bestle. Durch diese Bautätigkeit hat sich das Benediktinertum des 18. Jahrhunderts ein bleibendes Denkmal gesetzt, und solange diese Hochburgen und Tempel ragen, wird der Ruhm dieses benediktinischen Mönchtums verkündet. Und nicht immer haben die Benediktiner lediglich gebaut, um für sich Wohnung und Gotteshaus zu besitzen. Manch ein Abt hat gebaut, um der armen Bevölkerung in der Umgegend des Klosters Arbeit und Verdienst zu geben. Bei dieser großen Blüte des Ordens kann es nicht erstaunen, wenn in allen

Klöstern sich ein stolzes und frohes Selbstbewußtsein regte. Mehr und mehr wurde man durch die Studien der monastischen Geschichte des eigenen großen Erbes wieder inne, und so stark der Strom des Fremden und Zeitbestimmten war, man begann gerade in den Zentren der benediktinischen Gelehrsamkeit, sich dieser Überfremdung entgegenzustellen. Die Rufe zur Rückkehr nach dem Alten, nach dem Eigenen wurden laut. In der Kongregation von St. Maurus und in St. Blasien begegnen Bestrebungen nach Schaffung einer benediktinischen Theologie unter Führung der Väter und des hl. Anselm. Die Forderungen nach stärkerer Betonung des geschichtlichen Elements in der theologischen Ausbildung und der Einbeziehung neuer Disziplinen in den Lehrbetrieb wurden erhoben. Auch hier hat die Säkularisation in eine Entwicklung eingegriffen und Entstehendes in der Wurzel vernichtet.

War so das 18. Jahrhundert ohne Zweifel eine der größten und glanzvollsten Zeiten der benediktinischen Geschichte, so zeigten sich freilich auch Niedergangserscheinungen. Auch hier wieder war der Höhepunkt der Beginn des Abstiegs. Die Schäden der Zeit offenbarten sich auch in den Klöstern. Gegen die Aufklärung mit ihrem Naturalismus waren auch die starken Mauern der Klöster kein wirksamer Schutz gewesen.

Beginnen wir mit Frankreich. Es war noch immer das Land der Klöster, und das 17. Jahrhundert hatte ja überall neues Leben gesehen.

Das benediktinische Mönchtum nahm eine hervorragende Stellung ein. Man zählte 392 Klöster des Ordens; davon gehörten 70 keiner Kongregation an und waren völlig unabhängig wie die alten Abteien, Cluny zählte 88 Klöster, St. Maurus 191, St. Vanne 49, die Exemten 11, und dazu kamen noch die drei Klöster der englischen Kongregation. Es war in manchen Abteien gewiß nicht mehr die Kraft und die Frische jener Zeit, die die Gründung der einzelnen Kongregationen ausgezeichnet hatte. Aber es war auch nicht so, wie ihre Gegner wollten, daß sie alle verkommen und verderbt waren. Im Gegenteil, vielen Klöstern mußten ihre Feinde das beste Zeugnis ausstellen. Was den Nutzen der Klöster anging, so hatten sie wohl fast alle geleistet, was sie zu geben vermochten, und wenn das Frankreich des 17. und 18. Jahrhunderts die Kultur-Hegemonie besaß, so hatten hierbei wohl am

meisten die Benediktiner mitgewirkt. Zahlreich waren die Schulen und Anstalten, die von Klöstern unterhalten wurden. Der Reichtum der Klöster war zum allergeringsten Teile in den Händen der Mönche selber. Die Klöster waren als Kommenden mit Lasten, Pensionen überhäuft, sie bezahlten die Günstlinge des Hofes. Die Zahl der Kommenden war ungeheuer groß, waren doch von den 41 Klöstern der Kongregation von St. Vanne nur sieben Klöster frei, alle andern hatten Kommendataräbte. Und wenn manche Klöster auch nominell nicht als Kommenden galten, so hatten sie auf königlichen Befehl hochgestellten Persönlichkeiten Pensionen zu zahlen. So mußte St. Amand dem Kardinal von York jährlich 80 000 Livres auszahlen, St. Bertin an den Kardinal Choiseul 70 000 und dazu noch 20 000 Livres an verschiedene Günstlinge des Hofes[5].

Es gab in den Abteien mancherlei Übelstände. Ein großes Hindernis für die Aufrechterhaltung des monastischen Geistes war die geringe Zahl der Mönche in vielen Klöstern. So hatten die elf Abteien der Exemten nur 68 Religiosen, die größte Abtei dieser Kongregation zählte nur zehn Mönche[6]. Aber die Schuld an diesen Übelständen trugen eben die Kommendataräbte, die ja im eigenen Interesse die Zahl beschränkten, um selber die Einkünfte zu erhalten, und viele vom Eintritt abschreckten. Jedoch soviel die Klöster schon im Dienste der Politik und des Staates standen, sie sollten noch mehr leisten, und mehr und mehr griff in Frankreich der Gedanke Raum, sie zur Aufbesserung der Finanzen zu benutzen. So wurde 1766 eine Kommission eingesetzt, deren Aufgabe es sein sollte, den Zustand der Klöster zu untersuchen, mit dem Ziele, die kleinen Klöster entweder völlig aufzuheben oder zusammenzulegen, zu größeren Klöstern zusammenzuschließen. Überblickt man die einzelnen Kongregationen, so war das Bild durchaus kein ungünstiges. Der Abt von St. Vaast konnte z. B. 1766 der Kommission gegenüber erklären, daß es in seinem Kloster keinen Übelstand gebe, und konnte seinen Mönchen das Zeugnis ausstellen, daß sie es nie an Eifer in Erfüllung ihres monastischen Berufs hätten fehlen lassen[7]. Der Abt von St. Amand besaß den Mut, der Kommission offen zu sagen, daß es in seinem Kloster erst seit Einführung der Kommende Übel gebe, und zwar auf dem Gebiet der Güterverwaltung. Die Kongregation von Cluny zählte noch 88 Klöster; über 27 von ihnen gibt die Kom-

mission einen Bericht, zehn davon bezeichnet sie als völlig regulär, die übrigen erhalten die Note unnütz, weil sie zu klein oder irregulär seien, und so wird die Aufhebung von neun Klöstern verlangt[8].

Trauriger war es um die Kongregation von St. Maurus bestellt. Aber hierbei ist zu bedenken, daß diese Kongregation einen europäischen Ruf hatte und daß deshalb die Schäden, die offenkundig zu Tage traten, hier im Vergleich mit der großen Vergangenheit um so stärker auffielen. Das rege wissenschaftliche Leben, das hier so lange eine Stütze auch des religiösen Lebens gewesen war, sollte langsam zum Niedergang führen, als die Pflege der Wissenschaft sich mehr und mehr als Zweck des Zusammenlebens herausbildete und das gesamte Interesse in Anspruch nahm. Diese große Kongregation, die der Kirche und dem Mönchtum die unschätzbarsten Dienste geleistet hatte, ließ in ihren Reihen den Jansenismus aufkommen. Die Leitung der Kongregation unterwarf sich zwar völlig den römischen Weisungen, und nie ist offiziell die jansenistische Lehre in der Kongregation gelehrt worden. Aber es kann nicht geleugnet werden, daß manche Mitglieder sich den Irrlehren mehr oder weniger zuwandten und daß es die Leitung an festem Zugreifen gegenüber dem Übel fehlen ließ, woran sie freilich durch Eingriffe der Regierung gehindert war. Die Philosophie des Cartesius drang ein, man unterhielt eifrigen Briefwechsel und freundschaftlichen Verkehr mit den Führern des Jansenismus, und so breitete sich die Irrlehre aus. Außerordentlich bedauerlich war, daß Gelehrte von Ruf sich der Häresie anschlossen und sie so wirksam verbreiteten. Am eifrigsten in diesem Sinne war Gerberon tätig. Die Verurteilung der Lehren des Oratorianers Quesnel durch die Bulle „Unigenitus“ fand in manchen Klöstern Widerspruch, und zahlreiche Mauriner traten den Appellanten bei. Wohl arbeiteten die Obern und Generalkapitel mit aller Entschiedenheit dagegen, aber vergebens. Aus den Reihen der Mönche erfolgten gemeinschaftliche Eingaben und Proteste an die Generalkapitel und Obern in dieser Angelegenheit. Der Geist des Widerspruchs und der Kritik griff unheilvoll um sich. Man appellierte an die Staatsgewalt gegen die Anordnungen der Kapitel und der Kongregationsleitung. Der Jansenismus blieb in den Reihen der Kongregation, und der Geist des Gebets schwand in manchen Konventen, um einer wissen-

schaftlichen, und zwar realistisch orientierten Beschäftigung Platz zu machen. Die Naturwissenschaften, die Technik, Ingenieur-, ja sogar Kriegskunst eroberten sich die Zelle, und die Mauriner übernahmen die Leitung von Kriegsschulen. Es war vor allem das Zentrum der Gelehrsamkeit, St.-Germain-des-Prés, das seinen alten Ruhm entehrte. Hier verlangte man ungestüm die Änderung der Statuten und machte in diesem Sinne im Jahre 1765 eine Eingabe an den König, die von 28 Religiosen unterschrieben war. Diesen Geist billigte freilich die Mehrzahl der Mauriner Mönche in keiner Weise.

Aber der Widerstand gegen die Leitung der Kongregation blieb. Immer wieder kamen aus den Reihen der Mönche Reformvorschläge, Anträge, zum Teil auch anonym, als Flugschriften in die Menge geworfen. Eingaben an den König, an Bischöfe, an die Generalkapitel und den Generalobern wechseln in bunter Reihenfolge. Wie eine geheime Revolution gärte es in manchen Klöstern. Mehr und mehr griff der königliche Rat und das Parlament in die Angelegenheiten der Maurinerkongregation ein, um z. B. Pamphlete, die von Mönchen verfaßt waren, zu beschlagnahmen und verbrennen zu lassen, unruhige Elemente festzunehmen.

Aber auch hier kann nicht bestritten werden, daß noch sehr viel edles Streben, sowohl auf dem Gebiet der Wissenschaft wie des religiösen Lebens, vorhanden war. Hätte man die Angelegenheiten der Kongregation ihr selber überlassen, so hätte diese sich auch von selber regeneriert, aber da die unruhigen Elemente einen Schutz bei dem Parlament und dem Hofe fanden, so war eine erfolgreiche Gegenarbeit nicht möglich. Hierbei ist besonders bedauerlich, daß auch auf den Generalkapiteln die Entscheidung von strittigen Fragen einfach dem König übertragen wurde und hiermit der Einmischung vonseiten des Staates selber Vorschub geleistet wurde. So wurde auf dem Kapitel von 1768, das keine Entscheidung zustande bringen konnte über die Frage, ob man den Mönchen die Kleider stellen oder Geld übergeben solle, damit sie sich selbst die Kleider anschafften, dem König das Endurteil anheimgestellt[9]. Die Berichte der Kommission lauten denn auch wenig günstig über die Zustände in der Kongregation. Von St.-Germain-des-Prés heißt es z. B., daß von fünfzig Mönchen nur zehn die Matutin besuchen[10].

Die Kongregation von St. Vanne konnte als gut bezeichnet werden, und was es hier an Mängeln gab, war nicht bedeutsamer, als was sich bei allen menschlichen Institutionen an Fehlern findet. Ebenso erklärte die Kommission, daß in den drei englischen Klöstern kein Grund zu einer Reform vorläge. Dieses Bild ergibt sich aus den Berichten einer eigens zur Aufhebung bestimmten Instanz. Man sieht also daraus, daß die Zustände in den französischen Klöstern wohl einer Besserung bedurften, aber keineswegs die Übel unheilbar waren.

Auch in den deutschen Klöstern fehlten die Schatten nicht. Ohne Zweifel trug ein Großteil der Schuld die Vernachlässigung der theologischen und ordensgeschichtlichen Studien auf Kosten der Naturwissenschaften. Physik, Astronomie und Meteorologie waren die bevorzugten Studienfächer in den Klöstern. Die meiste Sorge wurde dem naturwissenschaftlichen Kabinett zugewandt, und wenn auch durch diese Pflege der Naturwissenschaften die damaligen Benediktiner sich große Verdienste erwarben, so durfte es doch nicht geschehen auf Kosten der theologischen Disziplinen und des klösterlichen Lebens. In Bayern wurden gegen zwanzig meteorologische Stationen von den Benediktinern bedient. Hinzu kam eine offenkundige Verachtung der alten scholastischen Philosophie in manchen Klöstern und vor allem an der Salzburger Universität, die damit ihre Tradition verließ. Bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts war die Universität thomistisch, dann machten sich die Gegenströmungen geltend zu Gunsten der zeitgenössischen Aufklärungsphilosophie. Die Philosophen Wolff, Reinhold, Fichte und Kant wurden zu Autoritäten erhoben, und an die Stelle der Scholastik trat der Neologismus, die Aufklärung. In ihrem Sinne lehrten der Dogmatiker Peutinger aus Irrsee und der Moralist Danzer aus Isny. 1791 schaffte die Universität das Thomasfest ab, da es dem Zeitgeist nicht entspreche und den Studierenden nichts nütze[11]. Auch in andern Klöstern und Schulen drang der Geist der Aufklärung ein, so in Fulda, Banz und vor allem in Neresheim, wo Benedikt Werkmeister der Wortführer war. Freilich gilt auch hier, daß diese Erscheinungen nicht allgemein waren, es gab hervorragende Klöster, und die Mehrzahl hielt sich frei von diesen Irrtümern. Aber das Bedenkliche an diesen Dingen war, daß auf diese Weise einer Stimmung Vorschub geleistet wurde, die seit dem Beginn des 18. Jahr-

hunderts die Geister langsam ergriff: Säkularisation der Klöster, Nutzbarmachung ihres Besitzes für das Wohl des Staates, der Menschheit.

Die Stimmen kamen nicht bloß aus dem protestantischen Norden, sondern zuerst und am lautesten aus Frankreich, um dann ebenso laut zu werden in dem von Frankreich stark beeinflußten katholischen Süden und Westen Deutschlands. In allen Formen wurde die Idee der Säkularisation verbreitet. Es war zunächst die Belletristik, die in ihren schmutzigen Romanen die schlimmsten Verleumdungen gegen die Mönche und Nonnen ausstreute. Diese Verleumdungen riefen zum Kampfe gegen die Klöster auf, und so gesellte sich zur Belletristik die Polemik. Eine wahre Flut von antiklösterlicher Literatur überschwemmte Frankreich und Deutschland. Gehässigkeit und Niedrigkeit sprach aus den meisten Pamphleten, aber sie taten ihre Wirkung, vergifteten den Geist und die Stimmung des Volkes, riefen zur Kritik und zum Handeln auf. Am gefährlichsten waren in dieser Polemik nicht so sehr die Staatsmänner, die die Güter der Klöster forderten, als die aufklärerischen Philosophen, die die Existenz des Mönchtums überhaupt angriffen, ihr Dasein als der Vernunft, dem Menschenrecht und der Natur zuwider erklärten. Einzelne Apostaten aus den Klöstern verstärkten die Reihen der Klostergegner und lieferten mit ihren sogenannten „Erinnerungen" den Stoff für die niedrigsten Pamphlete. So war die Atmosphäre vergiftet und die Säkularisation vorbereitet.

Wie die Aufklärung eine Allgemeinerscheinung des damaligen West- und Mitteleuropas war, so wurde auch die Säkularisation allgemein. In Frankreich wurde schon unter Ludwig XVI. eine Untersuchungskommission eingesetzt, die die Säkularisation der kleinen Klöster in die Wege leiten sollte. Seit 1768 wurde mit der Unterdrückung begonnen. Die Kommission hob 38 Klöster der keiner Kongregation Angehörenden auf, neun von Cluny und die gesamte Kongregation der Exemten. Aber damit nicht genug, erfolgte 1788 das Verbot der Novizenaufnahme.

Dann kam die Revolution. Am 13. Februar 1790 erklärte die Nationalversammlung, daß das Gesetz keine Gelübde anerkenne und daß alle Orden und Kongregationen für immer aufgehoben seien. Es folgte die Austreibung der Mönche und Nonnen und jene beispiellose Plünderung, Brandschatzung und Zerstörung der

Klöster. Was nicht zerstört und niedergebrannt wurde, wurde umgewandelt in Museen, Kasernen, Präfekturen, Fabriken, Strafanstalten, nur wenige in Seminarien und Bischofshöfe.
Die Revolution und ihre Folgen, die Revolutionskriege, brachten auch das Ende für die Klöster in Belgien und im Gebiet links vom Rhein: im Elsaß, in Lothringen und im eigentlichen Rheinland. Diese Klöster erlitten zum Teil das Schicksal der französischen Abteien: Plünderung und Zerstörung.
Wie in Frankreich, so stellten auch im deutschen Reiche die Benediktinerklöster noch eine Großmacht dar. Im Süden waren sie die anerkannten Führer auf dem Gebiet des Kulturlebens, vor allem in Österreich. Das Zentrum des geistigen Lebens bildete wohl die Abtei Kremsmünster, das eine einzige große Lehranstalt darstellte und seine Pforte allen Wissenschaften öffnete. Hier wurden die damals hochangesehenen modernen Wissenschaften gelehrt: Staats- und Völkerrecht, Verwaltung, Physik, Geometrie, Militärbaukunst und Astronomie. Aber auch hier erschienen die Klöster nicht mehr als zeitgemäß.
Schon unter Maria Theresia zeigten sich die ersten Anfänge der Säkularisation. Man begann zunächst mit der Beaufsichtigung der Klöster und der Einmischung in ihre innern Angelegenheiten. 1754 untersagte die Kaiserin den Äbten, ihre jungen Mönche an die Salzburger Universität oder an auswärtige Ordensschulen zu schicken, und verlangte, daß diese ihre Ausbildung an der Wiener Universität erhielten. 1770 kam die Verordnung, daß die Profeß nur nach vollendetem 24. Lebensjahr abgelegt werden dürfe. Die eigentlichen bürokratischen Bedrückungen begannen mit der Regierung Josephs II. Schon 1781 kam ein Erlaß, der die Zahl der Mönche für ein jedes Kloster festsetzte, und zwar in einer völlig unzureichenden Weise. Im folgenden Jahre wurde von allen Klöstern ein Vermögensbericht eingefordert. Der Kaiser gedachte, die Klöster für den Staat nutzbar zu machen, d. h. dadurch, daß ihre Güter für den Kirchenfond verwandt wurden zur Übernahme von Pfarreien, Dotierung von Schulen und dergleichen. Klöster, die ihrem Vermögensstand nach unrentabel waren, sollten aufgehoben werden. Der Vermögensbericht sollte die Grundlage für die staatlichen Entschließungen abgeben. Hierdurch waren die Klöster in die schwierigste Lage versetzt. Gaben sie ihr Vermögen als gering an, so drohte ihnen die Aufhebung,

gaben sie es als reichlich an, so mußten sie die größten Lasten übernehmen. Es begann eine überaus traurige und unsichere Zeit für die österreichischen Abteien. Schon im Jahre 1782 wurde Klein-Mariazell aufgehoben, 1783 folgte die Aufhebung von Ossiach, Arnoldstein und St. Paul im Lavanttal, 1784 Gleink, Mondsee und Lambach, 1786 St. Lambrecht und 1787 Garsten. Die Klöster, die bestehen blieben, hatten allerlei Schikanen zu erdulden. So wurden 1783 die philosophischen und theologischen Hausstudien abgeschafft. Die jungen Mönche sollten wie die Weltpriester die staatlichen Generalseminarien besuchen. 1786 erfolgte das Verbot des feierlichen Chorgesangs, die Matutin sollte privatim gebetet werden.

Mit am meisten zu leiden hatte Kremsmünster. 1787 wurde hier die Inventarisierung des gesamten Besitzes vorgenommen, die im allgemeinen der Beginn der Aufhebung war. Als überflüssig wurden die zahlreichen Musikalien erklärt und weggenommen, im nächsten Jahre wurde fast der gesamte „überflüssige" Silberbesitz beschlagnahmt und abtransportiert. Im gleichen Jahre wurden den Klöstern die Verwaltung ihres Vermögens wieder gestattet, doch blieb noch eine staatliche Kontrolle. Für den Religionsfond wurde ein fester Beitrag der Klöster als Pauschalsumme aufgestellt, Kremsmünster hatte 8000 Gulden zu zahlen. Den vorderösterreichischen Klöstern wurden 20000 Gulden abverlangt, davon hatten St. Blasien und Wiblingen über 7000 Gulden aufzubringen[12]. Das Jahr 1789 brachte für dieses Kloster die Absetzung des Abtes und die Ernennung eines Melker Professen als Kommendatarabtes, dazu die Auflösung der Akademie. Das gleiche Jahr bescherte die Klöster mit einer neuen Klosterordnung. Darin war unter anderem bestimmt: Matutin und Laudes müssen privatim gebetet werden, die Tischlesung soll eine halbe Stunde dauern, doch dürfen nicht die Regel des hl. Benedikt oder die Konstitutionen der österreichischen Kongregation gelesen werden; jeder Mönch hat freien Ausgang und bedarf hierzu nicht der Erlaubnis seines Obern[13]. Die Regierung Leopolds II. brachte einige Erleichterungen, so wurden die Kommendataräbte wieder abgesetzt, und der Abt von Kremsmünster konnte sein Kloster von neuem übernehmen. Im Jahre 1792 wurde den vorderösterreichischen Klöstern die Besetzung der Gymnasiallehrstellen zur Pflicht gemacht an den Schulen von Konstanz und Freiburg i. Br.

Die Besoldung mußten die Abteien übernehmen, und den Professoren war das gemeinsame Leben verboten[14]. Im Jahre 1799 ordnete Kaiser Franz II. wieder eine allgemeine Klosteruntersuchung an, hob jedoch 1802 eine Reihe von drückenden Verordnungen auf.

Das gleiche System der Überwachung und sogenannten Nutzbarmachung der Klöster herrschte in Bayern. Die Klostergesetzgebung begann hier unter Max III. Joseph mit Verordnungen, die gegen die Mendikanden gerichtet waren. Schlimmer wurde es unter Karl Theodor. 1782 kam sein Erlaß, der die Klöster zur unentgeltlichen Übernahme der Schulen verpflichtete, der Universität Ingolstadt wie der Gymnasien und Lyzeen. An allen Schulen hatten die Mönche den Unterricht ohne eine Besoldung vonseiten des Staates zu übernehmen, obwohl schon die meisten Klöster eigene Klosterschulen besaßen. 1791 wurde die Beaufsichtigung der Abtswahlen durch staatliche Kommissare angeordnet. In den nächsten Jahren litten die Klöster die härtesten Bedrückungen durch die Kontributionen und Einquartierungen, die der französische Krieg brachte. Im Jahre 1800 erschien eine Verordnung, die den Klöstern das Eigentumsrecht absprach. Im Jahre 1802 wurde eine Klosterkommission eingesetzt und der Anfang mit der Säkularisation gemacht. Die Klöster Reichenbach und Ensdorf waren die ersten Opfer. Im gleichen Jahre bot die Abtei St. Veit bei Neumarkt ihre Aufhebung selber an und wurde eingezogen[15].

Der 25. Februar 1803 brachte dann nach den langen Quälereien das Todesurteil für die gesamten Klöster des deutschen Reiches als Entschädigung der Fürsten für die Verluste auf dem linken Rheinufer. Alle Fürsten beteiligten sich an dem großen Raube. Die großen Staaten, wie Preußen, und die kleinsten Fürstentümer, wie Quadt-Wykradt, die katholischen ebensogut wie die protestantischen. Bayern übernahm mit 32 Abteien den Löwenanteil. Das benediktinische Mönchtum erlosch im Rheinland, in Norddeutschland, in Süddeutschland. Außer den wenigen Abteien in der Schweiz und Österreich existierte im Reiche als einzige Abtei noch das Schottenkloster in Regensburg, das erst 1862 aufgelöst wurde.

Bei mancher Gleichgültigkeit vonseiten der Mönche gegenüber dem Geschehenen gab es rührende Beispiele von Anhänglichkeit

und Treue an das Kloster und den Stand. Abt Ignatius Speckle, der letzte Abt von St. Peter im Schwarzwald, hielt schließlich noch allein die Metten im Chore seiner Kirche, als die Aufhebung schon dekretiert war[16]. Die Mönche von St. Blasien erhielten durch die Gunst des Kaisers Franz II., der in seinen Ländern allein die Klöster bestehen ließ, das früher aufgehobene Kloster St. Paul in Kärnten und konnten so ihre Tradition retten und an einem andern Orte fortsetzen. Die von Wiblingen konnten durch seine Fürsorge nach Tyniec in Polen übersiedeln, um die Lehrstellen an der Universität und dem Gymnasium in Krakau zu übernehmen. Der Verbleib dort war aber nur eine einzige große Leidenszeit, 1807 wurde das Kloster von den Franzosen und Sachsen geplündert, die Mönche verließen ihr Asyl, und so war dieser Versuch einer Wiederherstellung gescheitert.

In kürzester Zeit war das benediktinische Mönchtum fast vernichtet. Joseph II. hatte 13 Abteien aufgehoben, durch Napoleon fanden in Deutschland ihr Ende 29, und der Reichsdeputationshauptschluß brachte den Untergang 91 Abteien. Hierzu kamen nun noch die Aufhebungen in den napoleonischen Staaten in Italien und Spanien. In Spanien reduzierte König Joseph zunächst die Zahl der Klöster auf ein Drittel und verbot die Novizenaufnahme. Im Jahre 1809 erfolgte dann die Aufhebung aller Klöster und Einziehung ihrer Güter. Das gleiche Schicksal bereitete Napoleon im Jahre 1810 den italienischen Klöstern. Diesen Aufhebungen folgte dann auch noch das Ende des Ordens in Polen. Er bestand hier seit dem 11. Jahrhundert. Seit Sigismund III. waren alle Klöster Kommenden geworden. Die Aufteilung Polens an Rußland, Preußen und Österreich nahm den Klöstern den letzten Rest ihrer Selbständigkeit und auch bald ihrer Existenz. So bestanden zu Beginn des 19. Jahrhunderts nur noch einige benediktinische Klöster, und der Benediktinerpapst Pius VII. sah den fast völligen Untergang des Mönchtums, das durch dreizehnhundert Jahre der Kirche und der gesamten Welt die größten Dienste geleistet hatte.

Vierter Teil

Die Zeit der Restauration

Erstes Kapitel

Das Neuerstehen von Kongregationen

Erste Versuche zur Wiederherstellung. Die bayrische Kongregation. Solesmes. Nordamerika. Beuron. Subiaco. St. Ottilien. Brasilien. St. Anselm in Rom. Der Primas des Ordens.

Es waren gerade tausend Jahre nach jener ersten großen Blütezeit des benediktinischen Mönchtums, als es fast völlig vernichtet wurde. Nur noch wenige Klöster waren vorhanden, und sie ragten aus den Trümmern, mehr um anzuklagen, als um neues Leben zu künden. Denn auch ihre Lebensbedingungen waren die denkbar traurigsten sowohl in der Schweiz wie in Österreich. Aber kaum war der große Sturm vorüber, da regten sich auch schon die Bemühungen zu einem neuen Aufbau. Es gab ja noch Mönche genug, die einen Neubau wohl errichten konnten. Hier und dort führten auch die Mönche in den aufgehobenen Klöstern noch ein gemeinsames Leben, so in Ottobeuren. In Lothringen suchte Abt Lombard von Senones mit zwei Mönchen sein Kloster in St.-Jean-du-Mont weiterzuführen[1]. Große Hoffnungen setzte man in kirchlichen Kreisen auf den Wiener Kongreß, wo sich ja alle meldeten, denen die Revolution und Napoleon die Existenz vernichtet hatten. Besonders tätig waren hier die belgischen Äbte von Waulsort und St. Peter in Gent. Mit Hilfe Consalvis und auf Grund zahlreicher Petitionen, die man in Dörfern und Städten gesammelt hatte, glaubte man, etwas erreichen zu können[2]. Auch Pius VII. gab sich der Hoffnung hin, daß wenigstens einige Klöster in Deutschland wiederhergestellt würden. Sein Agent in Wien, Paolo du Mont, glaubte, ihm schon zahlreiche gelehrte und heiligmäßige Mönche nennen zu können, die für die Wiederherstellung in Frage kämen. Er schlug vor, eine Denkschrift über die Verdienste der Benediktiner herauszugeben und so die Staaten an der Frage zu interessieren. Aber die Staaten hatten an dem Zerstörungswerk viel zu viel gewonnen, als daß sie an eine Herausgabe des eben Erworbenen denken konnten[3]. Wohl erreichte

Pius VII. 1817 in dem bayrischen Konkordat, daß der König sich verpflichtete, einige ehemalige Klöster wiederherzustellen zum Zweck der Seelsorge und des Unterrichts. Für eine Ausführung des Versprechens geschah jedoch zunächst nichts. In Italien und Spanien konnten nach dem Sturze Napoleons die Mönche wieder in ihre Klöster zurückkehren, jedoch lebten in Italien nur wenige Klöster auf, und in Spanien wurden nur denjenigen eine Wiedererrichtung gestattet, die mehr als zwölf Mönche hatten. Im Jahre 1818 wurde dazu schon die Aufhebung der kontemplativen Orden verfügt und 1836 alle Mönche aus den Klöstern verwiesen, so daß hier der Orden zum zweiten Male vernichtet war.

Im Jahre 1817 unternahmen es einige ehemalige Mönche der Mauriner Kongregation, ihre vernichtete Kongregation wieder ins Leben zu rufen. Aber der Versuch mißglückte. Ebenso scheiterte das Unternehmen des Dom Fréchard im Jahre 1830, die Kongregation von St. Vanne wieder zu begründen. In dieser trüben Zeit der Not kam dem benediktinischen Mönchtum die erste wirksame Hilfe durch einen edlen Monarchen, den König Ludwig I. von Bayern. Der junge Fürst, der für alles Große und Edle begeistert und von dem Willen beseelt war, sein Bayernland zur Stätte deutscher Kultur zu erheben, glaubte bei seinem Werke der Benediktiner nicht entbehren zu können und sprach schon im Jahre 1827 seinen Wunsch aus, das Benediktinertum in seinem Lande wiederherzustellen. Die Klöster waren nicht zerstört, sondern nur in Privatbesitz übergegangen, es lebten auch noch eine Anzahl Mönche, die in den aufgehobenen Klöstern geweilt hatten und jetzt in der Seelsorge oder im Unterricht tätig waren. So glaubte der König, daß die Restauration leicht möglich sein werde. Aber es brauchte drei Jahre, bis der König ans Werk gehen konnte. Die Schwierigkeit bestand darin, Mönche für die Neubegründung zu finden. Die lange Zeit, die seit der Aufhebung verstrichen war, hatten die früheren Mönche benutzt, um eine Lebensstellung zu finden, und die wenigsten waren geneigt, diese aufzugeben und in die Klöster zurückzukehren. Denn die Erfahrungen der letzten Klosterjahre waren wenig geeignet, diese Männer wieder in die verlassenen Klöster zurückzurufen, zumal die Dotierung des zu gründenden Klosters in keiner Weise gesichert war. König Ludwig war äußerst enttäuscht, daß sein Plan so wenig freudige Aufnahme fand bei den ehemaligen Benediktinern seines Landes.

Ein Schreiben des Königs an Bischof Sailer (31. Mai 1828) spricht dies aus: „Mein lieber Bischof von Sailer! Aus einem mir vorgelegten Bericht der Regesta des Unter-Donaukreises habe ich mit Bedauern ersehen, welche Schwierigkeiten sich meinem Vorhaben, eine Benediktinerabtei in Metten wiederherzustellen, dadurch entgegenstellen, daß erst nach Begründung einer vollen Dotation Mitglieder in dieselbe eintreten wollen. Hätten die ersten Begründer des Benediktinerordens ebenso gedacht, so würden die Säkularisationen in unserem Jahrhundert sehr bald abgetan gewesen sein. Ich darf hoffen, es werden die Umstände erlauben, eine hinreichende Dotation des Klosters Metten herzustellen; allein das ist in dem Augenblick nicht möglich und würde jedenfalls wohl die äußere Existenz des Ordens begründen, nicht aber jenen Geist des religiösen und wissenschaftlichen Wirkens erwecken, welcher den Orden so vorteilhaft auszeichnet und welchen ich bezwecke. Gerade das Zusammentreten einer Gesellschaft von Benediktinern unter noch mißlichen Verhältnissen wird eine Bürgschaft für den echt religiösen Sinn dieser Männer und ihr Vertrauen auf die Vorsehung und mich als ihr Werkzeug sein.“[4]

Manche ehemalige Benediktiner wären wohl bereit gewesen, in das Kloster zurückzukehren, aber nur dann, wenn es sich um Wiederherstellung der eigenen Abtei gehandelt hätte. In ein fremdes Kloster zu gehen und dazu noch ohne eine Gewißheit, daß das neue Kloster die notwendige Dotierung und auch die Freiheit von der Staatsgewalt besaß, dazu konnte sich niemand entschließen. Aber schließlich meldeten sich doch zwei ehemalige Mönche, die bereit waren zur Neubegründung des vom König geplanten Klosters: Ildefons Nebauer aus Andechs und Roman Raith aus Metten. Im Jahre 1830 konnte die Eröffnung der alten Abtei Metten erfolgen. Die Verhältnisse waren im Kloster äußerst armselig, da es an jeglichen Einkünften fehlte, und so hatte der neue Prior Nebauer nicht den Mut, Novizen zur Profeß zuzulassen, weil es am notwendigsten Lebensunterhalt fehlte. Da entschloß sich denn König Ludwig zur Dotation des Klosters aus seinen eigenen Mitteln. Bald meldeten sich auch geeignete Novizen, und zum Teil waren es Priester, was für die Entwicklung des jungen Klosters besonders wichtig war: Rupert Leis, der spätere Abt von Scheyern, Bonifatius Wimmer, der Begründer von St. Vin-

zenz, Gregorius Scherr, der erste Abt von Metten und spätere Erzbischof von München.

Im Jahre 1834 stellte der König das ehemalige Kanonissenstift St. Stephan in Augsburg als Benediktinerkloster wieder her, wozu er die Mönche aus Metten berief. Der Minister Öttingen-Wallerstein schlug dem König vor, St. Stephan als das Haupt der „Kgl.-bayrischen Benediktinerkongregation" zu erklären, von dem die andern Klöster, auch Metten, als Priorate abhängig sein sollten. Hiergegen erhoben aber die Mönche von Metten Einspruch, und der Plan wurde fallen gelassen. Im Jahre 1838 erfolgte die Wiederherstellung von Scheyern, 1842 die von Weltenburg, 1850 konnte die Neugründung des Königs in St. Bonifaz zu München eröffnet werden. Die Konstituierung der Kongregation erfolgte aber noch nicht, da keine Einheit über die neuen Konstitutionen erzielt wurde und der neue Abt von St. Bonifaz, Paulus Birker, Vertreter einer streng-aszetischen Richtung war, die der Stiftung nur hinderlich sein konnte. Sein Gedanke, daß das klösterliche Leben die Grundlage aller Tätigkeit sein müsse, war ohne Zweifel richtig[5]. Aber die praktische Durchführung, wie er sie wünschte, war unmöglich. Nach der Resignation Birkers und der Wahl Hanebergs zum Abte war diese Schwierigkeit behoben. Vor allem trat nun für die juridische Begründung der Kongregation der Abt Utto Lang von Metten ein, und im Jahre 1856 schlossen die Äbte die Verhandlungen ab. Es dauerte aber noch bis zum 5. Februar 1858, bis der Apostolische Stuhl seine Einwilligung zu der neuen Gründung gab. Am 5. November 1860 wurden endlich die Statuten bestätigt. Es waren zunächst Metten, St. Bonifaz und Weltenburg. Scheyern schloß sich 1861 an und St. Stephan in Augsburg mit Ottobeuren erst 1894. Ettal kam 1900 dazu und Plankstetten 1904, beide neugegründet durch den Freiherrn von Cramer-Klett.

Gleichzeitig mit der Erneuerung des benediktinischen Lebens in Bayern erfolgte die Wiedererrichtung des Benediktinertums in Frankreich. Hier war es nicht so sehr eine Wiederherstellung dessen, was ehemals bestanden hatte, sondern eine wirkliche Neuschöpfung, die nicht an das Vorhergegangene anknüpfte, sondern ihre eigene neue Form im Anschluß an die älteren Vorbilder sich schuf. Der Schöpfer dieses Benediktinertums war Prosper Louis Pascal Guéranger. Er wurde am 4. April 1805 zu Sablé, in

dessen Nähe das ehemalige Priorat Solesmes gelegen war, geboren. Oft ist der kleine Prosper dorthin gekommen und hat hier die Kunst der Kirche und des Klosterbaues bewundert. Er entschloß sich zum Priestertum und vertiefte sich als junger Student in die Lektüre des gefeierten Buches von De Maistre über den Papst, aus dem er die Liebe zur römischen Mutterkirche und die Abneigung gegen den Gallikanismus sich holte. Im Seminar zu Le Mans widmete er sich außer den theologischen Studien besonders auch der Geschichte und Väterkunde, und es erwachte seine Liebe zum Orden des hl. Benedikt, so daß er schon daran dachte, in Montecassino Mönch zu werden. Aber diese Pläne wurden dadurch zerstört, daß ihn der Bischof seiner Heimatdiözese, Mons. Myre-Morry, zu seinem Sekretär erwählte. Im Jahre 1827 empfing er die Priesterweihe. Kurz nach seiner Weihe wurde er bekannt mit dem römischen Missale, durch das sich ihm eine neue Welt erschloß. In Le Mans hatte man wie in den andern Diözesen Frankreichs eine eigene Liturgie, die sich an die Pariser anschloß, und die wohl in allem rechtgläubig war, aber doch weit entfernt von der Schönheit, Majestät und dem Gedankenreichtum der römischen Liturgie. Guéranger begeisterte sich für den römischen Ritus und benutzte von jetzt an nur noch das römische Missale. Er erhielt auch von seinem Bischof die Erlaubnis, sich des römischen Breviers zu bedienen.

Es war die Zeit des großen Kampfes gegen den Gallikanismus zu Gunsten Roms und seines Einflusses, den Lamennais mit aller Schärfe und Glut führte. Auch Guéranger ließ sich begeistern und trat in die Reihen der jungen Kämpfer. Gerbet, Salinis, Montalembert, Lacordaire wurden seine Freunde. Mehrere Artikel erschienen von ihm in einer Zeitschrift, die der Richtung Lamennais' angehörte. Sie behandelten die Liturgie und gingen darauf aus, die gallikanische Liturgie aus ihrer bisherigen Stellung zu verdrängen. 1830 wurde Guéranger Ehrendomherr an der Kathedrale von Le Mans und konnte sich nun intensiver seinen Studien hingeben. Da kam 1831 in den Zeitungen die Nachricht, das ehemalige Priorat Solesmes sei käuflich zu erwerben. Guéranger wurde aufmerksam; er wollte dieses Heiligtum einem religiösen Zwecke bewahren. Er benachrichtigte Lamennais, aber dieser lehnte den Kauf ab. Guéranger begab sich nun mit dem Pfarrer von Sablé, seinem späteren Mitarbeiter, Fonteinne, und

einigen Damen nach Solesmes. Die Damen begannen mutig, Geld für den Ankauf zu sammeln. Es fanden sich Priester, die gleich Guéranger von dem Gedanken einer Wiederherstellung des Benediktinertums begeistert waren, der Bischof Carron lieh seine Unterstützung, und 1832 konnte Guéranger die Gebäulichkeiten erwerben. Am 11. Juli 1833 zog Guéranger mit sechs Gefährten in sein Kloster ein. Die kleine Gemeinde begann das klösterliche Leben, trug aber Weltpriesterkleidung und betete das römische Brevier; Guéranger war der Obere. Die Schwierigkeiten des Anfangs waren groß, man war in allem auf die Unterstützung anderer angewiesen. Alle Gefährten außer Fonteinne verließen Solesmes wieder. Aber Guéranger ließ sich nicht entmutigen.
Seit 1836 nahm er das Gewand St. Benedikts an, und mit Gutheißung seines neuen Bischofs Bouvier ging er im nächsten Jahre nach Rom. Den Stuhl Petri nahm Gregor XVI., ein Sohn des hl. Benedikt aus dem Kamaldulenserorden, ein, der ihn huldvoll empfing und die Konstitutionen für die Neugründung bestätigte. Am 26. Juli 1837 legte Guéranger seine monastische Profeß in St. Paul zu Rom in die Hände des dortigen Abtes Bini ab. Schon am 1. September wurde Solesmes zur Abtei erhoben und zum Haupte der zu gründenden französischen Kongregation, die das Erbe von Cluny, St. Maurus und St. Vanne antreten durfte. Guéranger wurde zum Abt von Solesmes und Superior der Kongregation ernannt.
Der Segen Gregors XVI. sollte seine Früchte tragen. Langsam und in Entbehrung wuchs die Gründung. Guéranger vertiefte sich zur geistlichen Leitung seiner jungen Gemeinde ganz im Anschluß an die Tradition des Mönchtums in die Schätze des liturgischen Lebens und begann die Veröffentlichung seines ersten großen Werkes: „Die liturgischen Institutionen“ (1840), worin er als seine tiefste Überzeugung aussprach: um Frankreich zu wahrem Glaubensleben zu bringen, bedürfe es der Rückkehr zur römischen Liturgie. Diese Veröffentlichung rief bei weiten Kreisen des Episkopats und des Klerus, die auf die gallikanische Liturgie stolz waren, große Entrüstung hervor, und es begann eine heftige Auseinandersetzung über die von Guéranger aufgeworfene Frage. Im Jahre 1841 erschien der erste Band seines großen, geradezu epochemachenden Werkes: „Das liturgische Jahr“, das die Gläubigen zum liturgischen Beten anleiten wollte.

Die kleine Gemeinde in Solesmes wuchs, und im Jahre 1853 konnte Guéranger dem Rufe eines Freundes, des Bischofs Pie von Poitiers, Folge leisten, die altehrwürdige Gründung des hl. Martin zu Ligugé nahe bei Poitiers wiederherzustellen. Der Geist der Kongregation war vortrefflich; Guéranger selbst war unermüdlich schriftstellerisch tätig. Eine junge Gelehrtenschule erblühte; ihr erster Sproß war der gefeierte Pitra, den Pius IX. 1863 zum Kardinalat erhob. Im Gesamtorden schaute man nach Solesmes und seinem Abte. Man berief Mönche von Solesmes nach St. Paul in Rom, nach Montecassino. Die Gründer der jungen Beuroner Kongregation holten sich hier Rat und Hilfe. Im Jahre 1865 konnte ein drittes Kloster in Marseille gegründet werden. Im nächsten Jahre wurde nahe bei Solesmes der Grundstein gelegt zu einer Frauenabtei, die den Namen der von Guéranger hochverehrten hl. Cäcilia erhielt. Guéranger war für seine Mönche und die gesamte Kirche ein Orakel. Bei Papst Pius IX. war er hochangesehen. Er berief ihn als Konsultor in die Riten- und Indexkongregation und verlieh ihm die Cappa magna. Am 30. Januar 1875 starb der Gründerabt, verehrt vom ganzen Orden. Ein eigenes Breve Pius' IX. vom 19. März 1875 feierte den Verstorbenen als einen der verdienstvollsten Männer der Kirche[6]. Um die Erneuerung des altmonastischen Geistes hat Dom Guéranger unsterbliche Verdienste. Er hat die Elemente des Benediktinertums mit geradezu charismatischer Klarheit erschaut und dargestellt in einer Zeit, da sie fast vergessen waren. Galt bisher in den Reformkongregationen die zeitliche Amtsdauer der Äbte gleichsam als das äußere Zeichen des wahren Geistes und als seine Garantie, so hat Guéranger die lebenslängliche Amtsdauer der Äbte als dem Benediktinertum wesentlich verfochten und ihre Anerkennung in Rom erreicht. In der gleichen Weise hat er das Monastische in der Kontemplation erblickt. „Der Mönch hat erwählt die mühevolle Ruhe des Klosters, um bei Gott zu wohnen", ist ein Wort von ihm[7]. Der Mönch hat im Kloster zu leben, Gott zu dienen in Schweigen, in der Feier des heiligen Offiziums, Arbeit, Gehorsam, Abtötung und Beständigkeit. Deshalb lehnte er jeden Aktivismus ab, aber auch ebenso entschieden jede Zentralisierung des Mönchtums, die von verschiedenen Seiten gerade damals ins Auge gefaßt wurde. Auch hier wich Guéranger völlig vom System der Reformkongregationen ab, und sein Programm

bedeutete die Rückkehr zur altmonastischen Überlieferung: „Was für die Jesuiten eine Stärke ist, ist für uns eine Gefahr. Jede monastische Familie nimmt die Physiognomie des Landes an, in dem sie lebt. Die eifrigen und blühenden Abteien wachsen von selber; die andern — das war stets so in der Geschichte — werden nie reformiert durch eine Autorität. Ein Kloster, ein lebendiges Wesen, ein Gebilde der Tradition, erblüht durch die Lehre, das Gebet und die Frömmigkeit der einzelnen, durch das Verständnis für die Regel, durch die edle Nachahmung eines nahen und großen Beispiels, durch Rückkehr zur heimatlichen Luft und zu den Bedingungen seiner Entstehung. Der Tag, wo wir zentralisiert werden, ist der Tag, da eine Reform unmöglich wird: die lebendige Spontaneität wird abgeschafft und ersetzt durch Verwaltungsmaßnahmen, die sehr gut sein mögen, die das Leben nachahmen, die aber nicht das Leben sind.“[8] Das waren Worte, die seit Jahrhunderten nicht mehr gehört waren. Sie bedeuteten das Erwachen des altbenediktinischen Geistes. Hier ist Guéranger in Wahrheit einer von den Vätern des benediktinischen Mönchtums. Das gleiche gilt für sein liturgisches Apostolat, das für ihn bedeutete leben aus den Schätzen der Kirche. Er wollte, daß der Mönch sich auch in der Aszese wieder unterscheide von den modernen Genossenschaften und ebenso wie in der Verfassung so auch in seiner Heiligungsmethode den Weg der Überlieferung gehe. Hier ist vielleicht Guéranger zu einseitig vorgegangen, die Freude des begeisterten Entdeckers hat ihn manchmal zu weit geführt. Aber er stand auf dem Boden der Tradition, und er hat alte Quellen neu entdeckt und für das Mönchtum wieder erschlossen.

Noch waren in Deutschland und Frankreich kaum die ersten Steine zum Neubau gefügt und noch herrschte in Italien, Spanien und in der Schweiz das System der Unterdrückung oder Bekämpfung des Mönchtums, da erblühte ihm eine neue Zukunft in Nordamerika. Nun sollte sich wiederholen, was vor zwölfhundert Jahren geschehen war: damals war das benediktinische Mönchtum in seinen ersten Anfängen, es gab erst wenige Klöster, und schon berief man sie zum Aufbau der germanischen Welt. Jetzt verlangte das sich zum Kulturland entwickelnde Nordamerika nach den schwarzen Mönchen des deutschen Landes.

Die Notlage Deutschlands in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, die politische wie soziale, trieb viele Hunderttausende

Deutscher nach dem Lande der Zukunft, nach Nordamerika, und darunter viele Katholiken aus dem Rheinland, Baden, Württemberg und Bayern. Ohne Hilfe, vor allem ohne Seelsorge, waren sie in der neuen Heimat auf sich selbst angewiesen. Aber bald erwachte in den Katholiken der Heimat, vor allem in Österreich und Bayern, der Gedanke, den deutschen Brüdern jenseits des Ozeans zu helfen durch Geldunterstützung und Entsendung deutscher Priester. Verschiedene Pläne tauchten auf, wie man für diese zahlreichen Deutschen genug Seelsorgspriester erhalte. Es wurde an die Errichtung eines deutschen Missionshauses in der Heimat gedacht, das Priester für Amerika heranbilden solle. In den Zeitungen tauchten die Pläne auf. Da griff in die Debatte ein P. Bonifaz Wimmer aus der Abtei Metten und erklärte, daß die Benediktiner am geeignetsten seien zur Übernahme der Arbeit in Nordamerika, die ja sowohl eine Glaubens- wie Kulturmission bedeuten sollte. Er gründete seine Ansicht unter dem Hinweis auf die benediktinische Geschichte vor allem durch die den Benediktinern eigene Stabilität, die es ermögliche, mit dem Volke zu verwachsen und es zu beeinflussen und sich aus den Reihen des Volkes zu ergänzen. Ferner sei die Regel des hl. Benedikt für alle Verhältnisse geeignet, da sie keinen besondern Zweck im Auge habe. „Schafft zuerst religiöse Herde, die häuslichen werden sich dann um dieselben herum schon selbst bauen.“ [9]
Die Darlegungen Wimmers erschienen für viele überzeugend, sie waren einfach, und die Geschichte hatte bereits ihre Wahrheit erwiesen. Wimmer selbst fühlte sich zu dem Werke berufen und bat immer wieder seinen Abt Gregor Scherr um Entsendung nach Amerika. Seine Briefe hierüber sind voll glühender Begeisterung. Aber Abt Gregor konnte sich nicht entschließen. Da wandte sich Bonifaz Wimmer im Januar 1845 selbst an die Propaganda mit der Bitte, ihn nach Pittsburg als Missionar zu entsenden. Aber Kardinal Franzoni, der Präfekt der Propaganda, lehnte es ab, er sei in Metten nützlicher. Der Priestermangel sei auch nicht so groß in Amerika. Es war eine große Enttäuschung für den Missionar, denn er hatte schon zehn junge Leute geworben, die bereit waren, ihm zu folgen. Aber Bonifaz Wimmer ließ sich nicht entmutigen. In der „Augsburger Postzeitung“ legte er im einzelnen seine Pläne dar, und durch diesen Artikel überzeugte er weite Kreise, vor allem gewann er König

Ludwig I. und den alten Görres. Endlich sagte Abt Gregor von Metten auch seine Einwilligung zu. Schon kam durch einen Missionar auch ein günstiges Angebot für Landerwerb. So konnte an die Überfahrt gedacht werden. Wimmer sammelte bei Freunden Geld und Ausrüstungsgegenstände, und am 25. Juli 1846 erhielt er vom Bischof Reisach mit seinen Gefährten, vier Studenten und fünfzehn Handwerkern und Bauern, den Segen für die Reise. Am 16. September kamen sie in Neuyork an. Der Bischof von Pittsburg, O'Connor, bot den Angekommenen die Gemeinde St. Vinzenz als Wirkungsstätte an, und am 20. Oktober nahm P. Bonifaz Wimmer Besitz von der neuen Niederlassung: Pfarrhaus und Schule. Die Verhältnisse waren äußerst dürftig und klein, aber P. Bonifaz begann voll Gottvertrauen und führte mit seinen Novizen ein regeltreues Leben. Auf sein inständiges Drängen hin bei den bayrischen Äbten sandte Abt Rupert von Scheyern ihm P. Petrus Lechner, der mit 15 jungen Helfern am 17. August 1847 in St. Vinzenz eintraf. Im nächsten Jahre kam neue Hilfe von Metten und St. Stephan in Augsburg. Im Jahre 1850 erlangte die Klostergründung die päpstliche Bestätigung, die vom 23. Juli 1848 datiert war. Besondere Unterstützung erhielt die junge Gründung vor allem durch König Ludwig, der in St. Vinzenz ebensosehr ein Werk der Religion wie des Deutschtums sah und den Wimmer als den „Rex fundator" seines Klosters bezeichnen konnte. Er war es auch, der durch seinen Gesandten in Rom die Eingabe um Erhebung von St. Vinzenz zur Abtei einreichen ließ, die aber wegen der ungünstigen Berichte des Bischofs von Pittsburg in Rom auf Schwierigkeiten stieß. Inzwischen blühte St. Vinzenz auf trotz aller Hemmnisse. Wimmer konnte Seelsorgsstationen übernehmen in Carroltown und St. Mary und in St. Vinzenz eine Priesterbildungsanstalt unterhalten, in der er unentgeltlich Knaben unterrichten ließ, die Priester werden wollten. 1852 konnte er auch ein Benediktinerinnenkloster in St. Mary gründen, zu dem er die ersten Nonnen aus St. Walburg in Eichstätt erhielt und für das König Ludwig auch einen größeren Beitrag spendete. Die junge Benediktinerinnengründung unter der Leitung von Benedicta Riepp nahm eine günstige Entwicklung, so daß heute schon gegen viertausend Töchter St. Benedikts in Nordamerika wirken. Die Tätigkeit der Benediktiner P. Wimmers umfaßte die gesamte Seelsorge für die Deutschen

in der Diözese Pittsburg und zwei Nachbardiözesen, und ganz in der Tradition der Alten hatten die Benediktiner die Seelsorge für das flache Land. Ihre Klöster oder Stationen waren für das Land Kirche, Schule und geistiges Zentrum. Aber noch immer war St. Vinzenz nicht Abtei. Bischof O'Connor hatte die Erhebung bisher zu hintertreiben gewußt. Da reiste 1855 Wimmer selbst nach Rom. Endlich am 5. August 1855 erreichte er nach mühevollen Verhandlungen mit Unterstützung der bayrischen Gesandtschaft sein Ziel. St. Vinzenz wurde zur Abtei erhoben und als Haupt der amerikanischen Kongregation erklärt, P. Bonifaz Wimmer zum ersten Abt ernannt, für die neue Kongregation die Statuten der alten bayrischen als verpflichtend erklärt.
Abt Wimmer erhielt zunächst die Ernennung für drei Jahre, dann sollte eine Wahl stattfinden. Als die Wahl 1858 auf ihn traf, erfolgte seine Bestätigung für vier Jahre und erst 1866 auf Lebenszeit. Er begann nun eine ausgedehnte Tätigkeit. St. Vinzenz selbst hatte eine blühende Schule und unterhielt Missionen. Es leistete wirklich großangelegte Kulturarbeit. Schon 1856 konnte im Staate Minnesota ein Priorat eröffnet werden, das sich zur blühenden Abtei St. John entwickelte, und im Staate Kansas entstand die Abtei Atchison, die gleichfalls rasch erblühte. Die junge Kongregation wurde durch ihre Schulen, ihre Priesterseminarien, ihre Missionen und ausgedehnte Seelsorgsarbeit mit der erste Faktor im katholischen Leben Nordamerikas.
Die Begründung der Benediktinerklöster durch die bayrische Kongregation sollte den deutschen Kolonisten zugute kommen, ihre Seelsorge übernehmen und ihnen die Güter der Religion bewahren. Das war der Gedanke, aus dem Abt Bonifaz Wimmer lebte. Anders war es mit der Begründung der zweiten amerikanischen Kongregation bestellt, die fast gleichzeitig durch Mönche aus der Schweiz ins Leben gerufen wurde. Hierbei handelte es sich um eigentliche Missionsbestrebungen, um Seelsorgshilfe und Bekehrung der Heiden, und zwar der Indianer. Der Bischof de St. Palais von Vincennes im Staate Indiana suchte für seine Diözese Missionare und wandte sich an die alte Abtei Einsiedeln. Sein Gesuch hatte Erfolg, und im Jahre 1853 landeten zwei Einsiedler Mönche, P. Ulrich Christen und Beda Conner. Das Land, das sie aufnahm, Indiana, war ein ödes Gebiet, und es wartete der jungen Kolonie eine harte, schwierige Aufgabe. Die zwei

Benediktiner übernahmen im Spencer-County ein Stück Land und nannten ihr Heim nach dem Begründer von Einsiedeln St. Meinrad. Die Mutterabtei Einsiedeln unterstützte durch Entsendung von Hilfskräften treu die Gründerschar. Man konnte in St. Meinrad eine Schule gründen, die schon 1862 über dreißig Studenten zählte. Bereits 1871 wurde St. Meinrad zur Abtei erhoben und als Abt der bisherige Prior Martin Marty eingesetzt. Die Abtei übernahm die Mission bei den Sioux-Indianern.

Wenig später, im Jahre 1873, ging eine Gründungskolonie auch von Engelberg in der Schweiz aus, an deren Spitze Frowin Konrad stand, die ebenfalls in Amerika Pionierdienste leisten wollte. Man war sich bewußt, was das Benediktinertum für Amerika bedeuten konnte. „So Großes andere Orden wirken — etwas Stabiles, Nachhaltiges zu gründen, dazu ist seiner Verfassung nach der Benediktinerorden wie kein anderer geeignet, und das gerade ist bei der ungeheuren Flüchtigkeit der Amerikaner hier notwendiger als sonst irgendwo", schrieb Frowin Konrad schon bald nach seiner Ankunft in Amerika[10]. Die Mitbrüder in St. Meinrad waren über die neuen Ankömmlinge aus der Heimat sehr erfreut und gingen ihnen bei der Gründung in jeder Weise zur Hand. Der Bischof Hogan von St. Joseph im Staate Missouri bot ihnen Land an auf der fruchtbaren Hochebene, 15 Meilen von Maryville entfernt, wo sich ein kleines Kirchlein, Conception, befand. Hier wurde der Klosterbau begonnen, bei dem die Ansiedler eifrig halfen. Bald konnte eine Schule eröffnet werden. Der Nachwuchs für die junge Gemeinde kam aus Engelberg. Schon im Jahre 1884 erfolgte die Erhebung von Neu-Engelberg zur Abtei. Frowin Konrad wurde zum ersten Abt bestellt, und das Kloster mit St. Meinrad zu der neuen schweizerisch-amerikanischen Kongregation vereinigt. Wie dem hl. Bonifatius in das deutsche Neuland Schwestern folgten, so war es auch bei der Schweizer Auswanderung nach Amerika. Von Maria Rickenbach kamen die ersten Mitschwestern, die nun in der Schultätigkeit die Arbeiten der Mönche unterstützten und das Gesamtwerk förderten. Wie ihre ältere Schwester übernahm die Kongregation zahlreiche Pfarreien und Schulen und trat in die Indianermission ein. Sie erlebte eine gleich günstige Entwicklung und erhielt für Nordamerika eine ebenso große Bedeutung im kirchlichen wie auch im geistigen Leben.

In ganz anderer Weise erfolgte unterdessen in Deutschland die Neugründung einer Kongregation, die von Beuron. Wie die Kongregation von Solesmes, so entstand auch sie aus dem Gedanken heraus, das alte benediktinische Mönchtum wiederherzustellen in einem Lande, in dem es einst die Vormacht besessen hatte. Die Begründer hatten freilich die Idee zunächst nicht selber gehabt, sie waren von außen dazu angeregt worden, aber ihr Werk gehört trotzdem ihnen an und zeigt bei aller Verwandtschaft mit der ihr eng befreundeten Solesmenser Kongregation eine eigene Struktur. Als ihre Väter verehren die Beuroner die beiden Brüder Maurus und Plazidus Wolter, von denen der ältere, Maurus, der eigentliche Schöpfer wurde, während sein Bruder der Mitarbeiter und Gehilfe war.

Maurus Rudolf Wolter wurde am 4. Juni 1825 zu Bonn als Sohn einer angesehenen Bürgerfamilie geboren, in deren Haus Ordnung und Rechtschaffenheit herrschte. Der junge Rudolf Wolter war hochbegabt und machte durch seine Fortschritte den Eltern die größte Freude. Nach Absolvierung des Gymnasiums bezog er die Bonner Universität und widmete sich dem Studium der Theologie und Philologie. Im Jahre 1849 erlangte er den Doktorgrad der Philosophie und erwarb sich im Jahre 1852 mit dem Staatsexamen die Lehrbefähigung für die oberen Gymnasialklassen. Ehrenvolle Rufe an die Universitäten von Oxford und Breslau, die an ihn 1849 ergingen, lehnte er ab. Dagegen trat er in das Priesterseminar in Köln ein und erhielt am 3. September 1850 die Priesterweihe. Er kam sogleich als Rektor an das bischöfliche Progymnasium in Jülich und im Frühjahr 1854 als Rektor an die Domschule in Aachen. Die Schule nahm unter seiner Leitung einen glänzenden Aufstieg. Aber die Tätigkeit im Schuldienst befriedigte weder ihn noch seinen Bruder Ernst, der als Lehrer mit ihm zusammen in Aachen wirkte. In beiden lebte der Gedanke, Gott in der Einsamkeit der Zelle zu dienen. Gerade damals kamen aus Rom Nachrichten, daß der Abt Pappalettere von St. Paul zur Erneuerung seines Klosters deutsche Novizen suche, an den Freundeskreis der Brüder Wolter, und ein in Aachen an der Domschule wirkender Dr. Nickes folgte dem Rufe. Dessen Eintritt und seine Briefe aus Rom entschieden auch die Zweifel des jungen Ernst Wolter, der ihm im Juni 1855 nach Rom folgte.

Rudolf Wolter war von den gleichen Idealen erfüllt, aber mit sich

selber noch nicht im klaren, und seine Stellung als Rektor erlaubten ihm noch nicht sogleich, von Aachen wegzugehen. Doch nach einem Jahre hatte auch er sich durchgerungen, und im September 1856 schied er von Aachen, um in St. Paul zu Rom einzutreten. Das stille Noviziatshaus zu Perugia nahm ihn nun für ein Jahr in seine Eintönigkeit und Abgeschiedenheit auf und bot ihm Zeit, sich in die Schriften der Väter einzulesen und sich zu prüfen. Es war keine leichte Zeit, dieses Jahr in Perugia, in völliger Abgeschlossenheit, ohne äußere Anregung, für den lebhaften Geist Wolters. Aber er hielt treu fest an seinem Ideale. Am 15. November 1857 legte Maurus Wolter seine Gelübde ab. Er wurde bald zum Lektor der Theologie ernannt und widmete sich eifrigst kirchengeschichtlichen und archäologischen Studien. De Rossi glaubte, in dem jungen Deutschen einen Mitarbeiter gefunden zu haben, und man plante schon die Herausgabe mehrerer Werke, wie vor allem der Regesten Honorius' III. und Gregors IX. Einige kleine Studien über die Katakomben sind damals erschienen. Aber Maurus Wolter war nicht zum Gelehrten berufen. Das Jahr 1859 brachte ihm die Bekanntschaft mit der verwitweten Fürstin Katharina von Hohenzollern geb. Prinzessin von Hohenlohe, als deren Seelenführer er von Papst Pius IX. bestimmt wurde. Die Fürstin war eine große Verehrerin der Benediktiner und des hl. Benedikt, besonders als sie durch den im Orden üblichen Maurussegen von einer Krankheit genas. In ihr erwachte der Gedanke einer benediktinischen Gründung in Deutschland, und sie sprach diese Idee bei Pius IX. und dem Abt Pescetelli von St. Paul in Rom aus. Der Abt war einverstanden mit der Entsendung der Brüder Wolter nach Deutschland, und am 25. September 1860 erhielten Maurus und Plazidus den Segen des Papstes für ihre Aufgabe. Es begann die Zeit des Suchens nach einem Kloster, nach Geldmitteln und des Werbens um Freunde. Aber alles erwies sich als äußerst schwierig. Die amtlichen Stellen zeigten äußerste Zurückhaltung, wenn nicht gar Ablehnung. Schließlich fand sich ein kleines Klösterchen nahe bei Cleve, Materborn, das ehemals den Dominikanern gehört hatte. Am 10. Februar 1861 wurde es bezogen trotz der Armseligkeit. Ein Novize für den Chor, Dr. Sauter, der frühere Hofkaplan der Fürstin Katharina, und ein Laienbruder meldeten sich. Über ein Jahr lang hielt die kleine Gemeinde in der größten

Armut, aber auch in treuer klösterlicher Disziplin das Leben in Materborn aus. Aber mehr und mehr erkannte man, daß die Wahl verfehlt sei. Die Schwierigkeiten, vor allem vonseiten der Geistlichkeit, wurden von Tag zu Tag größer, und beim Diözesanbischof fand man keine Unterstützung.

Wieder begann das Suchen. Da tauchte der Gedanke an Beuron auf. Das Kloster lag im Fürstentum Hohenzollern und gehörte dem Fürsten Karl Anton, dem Stiefsohn der Fürstin Katharina. Nach längeren Verhandlungen mit der fürstlichen Hofkammer wurde schließlich am 25. September 1862 der Vertrag bezüglich Überlassung des alten Augustinerklosters Beuron an die junge Klostergemeinde abgeschlossen. Obwohl in diesem Augenblick der Erzbischof von Köln, Kardinal Geissel, die alte Abtei Knechtsteden anbot, beharrte Maurus Wolter bei der Wahl von Beuron und siedelte mit seiner kleinen Familie nach dem Süden über. Zur gleichen Zeit trat er auch in Beziehung zu Abt Guéranger. Er suchte für seinen Novizen, Dr. Sauter, den späteren Abt Benedikt von Emaus in Prag, ein kanonisches Noviziat. Da die alten Klöster in der Schweiz, in Bayern und Österreich die Aufnahme verweigerten, wandte sich der Prior Maurus nach Solesmes und erhielt eine günstig lautende Zusage. Er reiste mit dem Novizen nach Solesmes und lernte nun das Leben dieser hochstrebenden Abtei kennen. Hier war alles Vollendung, was bei ihm Ziel und Plan war. In Dom Guéranger fand Maurus Wolter einen gütigen Führer und Berater, und jener Aufenthalt sollte für die Gestaltung seiner Schöpfung entscheidend werden. Drei Monate blieb Maurus Wolter in Solesmes und besprach mit Abt Guéranger alle Fragen des monastischen Lebens. Er legte hier den Grund zum geistigen Bau seiner Kongregation, der ebenso wie der von Solesmes ein Neubau werden sollte, gegründet auf der alten Tradition des Ordens mit Ablehnung der neuzeitlichen Einrichtungen der italienischen, aber auch der deutschen nachtridentinischen Überlieferung. Der Pfingsttag 1863, der 24. Mai, wurde als Tag der feierlichen Eröffnung Beurons ausersehen. Das Kloster, das bisher noch mit der Abtei St. Paul verbunden war, wurde von der cassinesischen Kongregation gelöst, als selbständig erklärt, und am 11. September 1868 erfolgte die Erhebung des bisherigen Priors Maurus zum Abte. Die Abtsinsignien, Mitra und Stab, sandte in hochherziger Weise der Abt

Leodegar Ineichen von Rheinau, dessen Kloster 1866 von der Schweizer Regierung aufgehoben worden war. Er schickte der jungen Gründung auch zwei seiner Laienbrüder zu, die noch zwanzig Jahre lang in Beuron in mustergültiger Treue dem entstehenden Kloster dienten.

Im jungen Beuron wurde das Leben genau nach dem Muster von Solesmes eingerichtet, das gekennzeichnet war durch die zentrale Stellung des „Opus Dei". Sogleich ging Maurus Wolter auch an die Abfassung von Konstitutionen für seine Gründung, und er fertigte sie im engen Anschluß an die von Solesmes an, nur waren geringe Änderungen mit Rücksicht auf die deutschen Verhältnisse angebracht. Diese ersten Beuroner Konstitutionen erhielten am 28. Oktober 1868 die Bestätigung des Erzbischofs Vicari von Freiburg, die in einer Umgestaltung nach den Konstitutionen Guérangers für das Frauenkloster Ste. Cécile 1873 die vorläufige und 1884 die endgültige Bestätigung Leos XIII. erhielten.

Beuron erschien den Gründern als der von Gott erwählte Ort. Es kamen Novizen und darunter junge Menschen, die sich von Anfang an als Mitarbeiter erwiesen, so der ehemalige päpstliche Zuavenoffizier Graf de Hemptinne, der spätere Abt von Maredsous und erster Primas des Ordens. Der Choralgesang, die liturgische Feier, die Kunst und die Wissenschaft, soweit nur die vielen Anforderungen der Gründungsepoche Zeit ließen, fanden sogleich ihre liebevolle Pflege, vor allem aber erblühte eine echte reguläre Zucht voller Diskretion und echter brüderlicher Gemeinschaft, im engsten Anschluß an den verehrten und geliebten Führer. Bald konnte Beuron auch schon eine Gründungskolonie entsenden, und zwar ins Ausland. Der edle Großindustrielle Desclée von Tournai erbot sich zum Bau einer Abtei, wenn Abt Maurus ihm Mönche zur Besiedlung schicke. Nach einigem Zögern nahm der Abt, der stets nur an eine deutsche Kongregation gedacht hatte, das Anerbieten an, und im Oktober 1872 zogen fünf Mönche aus zur Gründung der Abtei Maredsous, die eine so überaus glückliche Entwicklung nehmen und viele Beuroner aufnehmen sollte, als der Kulturkampf hereinbrach. Still reifte die Saat in Beuron unter der Führung des Erzabtes. Es waren die schönsten Jahre der Kongregation, voll Eifer und innerem Frieden. Abt Maurus gab sein „Psallite sapienter"

heraus, seine gemütvolle Psalmenerklärung, die so vieles von seiner Lehrweisheit und dem Reichtum seines Herzens enthält. Da kam die große Prüfung, der Kulturkampf, und mit ihm die Ausweisung. Man hatte in Beuron auf Schonung gehofft, und die Fürstin Katharina tat alles, um das Unheil abzuwenden. Aber das Gesetz sollte auch für die junge fürstliche Stiftung keine Ausnahmen zulassen. Am 3. Dezember 1875 erfolgte die staatlich angeordnete Schließung des Klosters. Schon vorher war Abt Maurus auf die Suche nach einem Zufluchtsort ausgezogen. In persönlicher Audienz bei Kaiser Franz Joseph erreichte er, daß ihm das alte Servitenkloster Volders in Tirol zugewiesen wurde, das in einsamer und ungünstiger Gegend lag und keine Aussicht auf Entwicklung bot. Vier Jahre blieb die junge Gemeinde in Volders, da bot Kardinal Schwarzenberg von Prag die alte Abtei Emaus in seiner Bischofsstadt an, die ehemals von Montserrat aus besiedelt worden und fast ausgestorben war. Am 19. März 1881 erfolgte die Neugründung von Emaus. Drei Klöster gehörten nun zum Verband, und die Kongregation war rechtlich konstituiert. 1883 erfolgte eine vierte Gründung, in Seckau in Steiermark. Die größte Freude für den Erzabt und die Beuroner Familie war aber, als im Jahre 1887 die Rückkehr nach Beuron erfolgen konnte. Das Glück des Erzabtes war groß, aber seine Lebenskraft war gebrochen, sein Werk schien vollendet. Noch drei Jahre waren ihm vergönnt, sich des Emporblühens seiner Klöster zu erfreuen. Am 7. Juli 1890 starb er, umgeben von den Äbten seiner Kongregation, die er zum Generalkapitel versammelt hatte, und umgeben von der großen Schar seiner Mönche.

Erzabt Maurus gehört ohne Zweifel in die Reihe der großen Erneuerer des benediktinischen Mönchtums. Bei aller Anregung, die er seinem edlen Freund Guéranger verdankte, war Beuron sein eigenes Werk, und mehr und mehr entstand das typische Beuroner Benediktinertum, das eigene Wege ging und sich hierbei in manchem von der französischen Kongregation trennte, so vor allem in seiner Stellung zur Frage der seelsorglichen Tätigkeit und dem wissenschaftlichen Leben. Maurus Wolter wollte keine Einengung auf den Chor, wohl Heiligung des Gesamtlebens durch das liturgische Leben. Er hat hier Ideen ausgesprochen, die erst heute ihre Früchte tragen, und ist der Vater der deutschen liturgischen Bewegung.

Seine monastischen Ideen sind vor allem niedergelegt in seinem großen Werke „Elementa monastica", das 1880 zum großen Jubiläum des Ordens erschien und das als Programm sich gleichsam an das gesamte benediktinische Mönchtum wandte. Die einzelnen Elemente hatte Maurus Wolter mit Guéranger zusammen ausgearbeitet. Der Regel und der Liturgie wieder ihren Platz in der Aszese des Mönches und im Leben des Klosters zurückzugeben, war das Ziel. Hier galt es, manches Rankenwerk zu beseitigen, Anschauungen, die seit dreihundert Jahren eingewurzelt waren, zu überwinden und das Benediktinertum an die eigenen Quellen seiner Kraft zurückzuführen. Nur so konnte seine Macht wieder erstehen. Allzu lange hatte es von Fremdem gelebt, und es war dabei zum Teil verkümmert. Sollte es wieder erblühen, so konnte dies nur geschehen auf Grund jener Prinzipien, die St. Benedikt in der Regula niedergelegt hatte. Das Erbe übernahm nach dem Tode von Maurus Wolter sein Bruder Plazidus. Unter ihm begann die größere Ausbreitung und die Mitwirkung der Kongregation an Reformen in England, Italien, Portugal und Brasilien.

Während die Kongregationen von Solesmes und Beuron, die eine Erneuerung des Benediktinertums im Geiste der altmonastischen Tradition anstrebten, dabei nicht den Buchstaben der Regel betonten, sondern eine Anpassung an die Zeitverhältnisse in Fragen der Aszese im engeren Sinne des Wortes zuließen, machte sich im 19. Jahrhundert im Orden auch eine Bewegung bemerkbar, die stärker den Wortlaut der Regel betonte und eine ursprüngliche Observanz erstrebte, ohne gewisse Milderungen zuzulassen. Sie trat in verschiedenen Ländern auf und ergriff manche Klöster des Ordens. In Italien war der Führer dieser Bewegung Abt Casaretto von Subiaco, der 1851 eine eigene Observanz in der Kongregation von Montecassino gründete, die dann seit 1871 als besondere Kongregation von Subiaco konstituiert wurde. In Frankreich hatte diese Bewegung ein Zentrum im Kloster Pierre-qui-vire durch den für die alten Ideale des Mönchtums hochbegeisterten Dom Muard. Er wollte die Einsamkeit, das Schweigen, die Handarbeit wieder zu Ehren bringen und sah vor allem darin die Grundlagen des monastischen Lebens. Seine Tätigkeit in diesem Sinne hatte Erfolg und außer dem Kloster Pierre-qui-vire konnten noch andere Stätten dieser altmonastischen Diszi-

plin gegründet werden. Doch wurden die Klöster dieser Richtung wie auch einige in Spanien, so Montserrat und Samos, in denen die Traditionen der ehemaligen Kongregation von Valladolid wieder auflebten, an die sublazensische Kongregation angeschlossen, innerhalb deren sie allerdings eigene Provinzen bildeten.

Die Wende des Jahrhunderts sah noch zwei Neugründungen benediktinischer Kongregationen. Zunächst begann im Jahre 1884 Andreas Amrhein mit der Gründung einer eigenen Kongregation, deren Aufgabe die Heidenmission sein sollte. In St. Ottilien in Oberbayern wurde das erste Kloster dieser Benediktinermissionare errichtet, und schon 1887 konnten die ersten Glaubensboten aus dieser Stiftung nach Deutsch-Ostafrika ausziehen. Im 20. Jahrhundert erlebte die junge Gründung ihren ersten Aufstieg und konnte mehrere Klöster in der Heimat gründen und in Korea ein großes Missionsgebiet übernehmen. Zu dieser Neuschöpfung kam noch die Wiedererrichtung einer alten Kongregation, der brasilianischen. Schon 1581 waren die ersten Benediktiner aus Portugal nach Brasilien gekommen und mehrere Klöster dort errichtet worden. Sie gehörten zur portugiesischen Kongregation. Als im Jahre 1822 Brasilien sich von Portugal trennte, wurden die brasilianischen Klöster 1827 von Leo XII. zu einer eigenen Kongregation zusammengeschlossen. Die Klöster konnten sich unter der kirchenfeindlichen Regierung des Kaiserreichs aber nicht entwickeln, zumal die Aufnahme von Novizen verboten wurde. Erst mit dem Jahre 1889, das den Sturz des Kaiserreichs und die Trennung von Kirche und Staat brachte, kamen bessere Zeiten. Der damalige Generalabt Domingo, dessen Kongregation nur noch zehn Mönche zählte, wünschte sehnlichst eine Erneuerung des benediktinischen Lebens. Seine Bitten an die Beuroner Kongregation um Entsendung von Hilfskräften wurden erhört, und schon im Jahre 1903 waren die alten Klöster Brasiliens wieder besiedelt, und die Kongregation erlebte eine Auferstehung. Den Versuchen, auch in Portugal das benediktinische Mönchtum wieder zur Blüte zu bringen, war kein großer Erfolg beschieden. Die ersten verheißungsvollen Anfänge wurden durch die Revolution von 1912 wieder vernichtet.

Das 19. Jahrhundert sah in Italien, Frankreich und Deutschland den Wiederaufstieg des Benediktinertums und seine Ausbreitung

Bild 16. Abtei Solesmes.

Bild 17. Erzabtei Beuron.

nach Amerika. Das benediktinische Bewußtsein erwachte wieder und hiermit das Gefühl des Zusammenschlusses, vor allem des geistigen. Ein Austausch konnte nur geschehen, wenn die monastische Jugend zusammenkam und sich kennen lernte und wenn durch eine einheitliche Schulung die jungen Mönche ausgebildet wurden. So erwachte der Gedanke eines allgemeinen Benediktinerkollegs. Man konnte hierbei in gewisser Weise an eine Tradition anknüpfen. Die cassinesische Kongregation hatte seit 1687 in Rom ein Collegium Sant' Anselmo besessen, das als Studienanstalt für die Union diente. Das Kolleg unterstand in allem dem Abte von St. Paul, als dessen Mönche Studenten wie Professoren galten. Die Professoren wurden vom Generalkapitel erwählt und behielten ihr Amt sechs Jahre. Die Zulassung der jungen Kleriker unterstand dem Abte von St. Paul. An sich war das Kollegium zunächst für die cassinesische Kongregation, jedoch durften auch Kleriker anderer Kongregationen zugelassen werden. Bis zum Jahre 1837 bestand das Kollegium, wurde aber dann wegen der herrschenden Cholera geschlossen und nicht wieder geöffnet. Papst Pius IX. versuchte im Jahre 1867 eine Wiederbelebung des Instituts und wollte es als Studienanstalt für den Gesamtorden eröffnen. Nach vielen Schwierigkeiten gelang es auch, die Anstalt wieder zu errichten. Aber nur die Abteien Salzburg und Lambach sandten Schüler. Schon das Jahr 1870 brachte mit dem Einzug der Piemontesen dem zweiten Sant' Anselmo den Untergang.

Papst Leo XIII. nahm aber den Gedanken der Wiederherstellung von Sant' Anselmo von neuem auf. Am 4. Dezember 1886 beschloß die Versammlung der cassinesischen Äbte die Wiedereröffnung, wobei auch ausdrücklich ausgesprochen wurde, daß das Kollegium nicht bloß bestimmt sein solle für die eigene und die affiliierten Kongregationen, sondern auch für das gesamte schwarze benediktinische Mönchtum. Die Leitung behielt sich die cassinesische Kongregation vor und stellte die Studienordnung für die Alumnen fest. Am 4. Januar 1887 erschien ein Schreiben an den Kardinal Dusmet, den Präses der Versammlung, in dem Papst Leo seine Freude über den Plan aussprach und seine Wünsche für die Beteiligung des Gesamtordens ausdrückte[11]. Unter dem 8. Januar erließ Kardinal Dusmet ein Rundschreiben an die Äbte des Ordens und forderte sie zur Mithilfe

auf, d. h. zur Sendung ihrer jungen Mönche an die römische Schule. Von verschiedenen Seiten trafen bald Zusagen ein, so von Solesmes, Beuron, Salzburg und Neu-Engelberg[12]. Am 16. Januar 1887 wurde der Präses der englischen Benediktinerkongregation O'Gorman von Papst Leo damit betraut, die verschiedenen Äbte persönlich aufzusuchen und für den kommenden allgemeinen Kongreß der Äbte einzuladen. O'Gorman besuchte daraufhin von Februar bis April die Klöster in Österreich, Ungarn, der Schweiz und Bayern und berichtete über seine Ergebnisse, wobei er Hoffnung zeigte, aber auch die Schwierigkeiten nicht verschwieg. Leo XIII. war äußerst interessiert am Weitergang der Angelegenheit, und da er die Eröffnung sehnlichst herbeiwünschte, aber die Einrichtung des neuen Kollegiums nicht so schnell geschehen konnte, schlug er ein Provisorium vor nahe bei St. Peter. Zugleich erhielt Dusmet Titel und Rechte des Superiors des Kollegiums. Er empfahl jedoch, daß für ihn ein Vertreter bestellt werde mit dem Titel Rektor und Abt von Sant' Anselmo. Kardinal Dusmet ging während des Sommers 1887 nun an die mühevolle Arbeit, Professoren und Schüler für das Kollegium zu sammeln. Am 15. Dezember 1887 erfolgte die Ernennung des Dom Gaetano Bernardi zum Rektor und Abt von Sant' Anselmo, und am 4. Januar 1888 war die feierliche Eröffnung im Palazzo dei Convertendi. Außer der cassinesischen Kongregation war bei der Eröffnung beteiligt die von Subiaco, Beuron und England. Als Bauplatz für das neue Kolleg wurde der Aventin erwählt und der Bau begonnen. Die Grundsteinlegung fand im April 1893 statt in Gegenwart zahlreicher Äbte.

Außer der Gründung eines allgemeinen Studienkollegs war aber noch ein anderer Wunsch im Orden rege, der des engeren Zusammenschlusses der Klöster und einer gewissen Repräsentation des Ordens durch eine über den Kongregationen stehende Institution. Die Wünsche der Kurie und der Äbte begegneten sich in dieser Angelegenheit. Aufseiten der Kurie waren es vor allem der Nutzen, den man sich versprach für die Erneuerung der noch nicht reformierten Klöster, und die Sicherung der Reform, dazu die Erleichterung des Geschäftsganges bei den benediktinischen Ordensangelegenheiten. Ähnliche Gedanken wurden bei den Kongregationen erwogen, vor allem in den neuerblühenden von Solesmes und Beuron. Das Bewußtsein der eigenen

Größe rief nach einer Repräsentation, vor allem in Rom, am Sitze der Päpste. Die Schwierigkeiten bei den Gesuchen in Rom hatten den empfindlichen Mangel einer Vertretung der benediktinischen Interessen allzu deutlich erwiesen. Sollte diese Vertretung einen Einfluß haben, so mußte sie mit der Autorität des Gesamtordens ausgerüstet sein. Besonders lebhaft erwärmte sich für die Angelegenheit Leo XIII., der sehnlichst die Machtstellung des Benediktinertums zurückwünschte, da er seine Bedeutung für die Union mit der orientalischen Kirche erkannte. So schrieb er schon im Jahre 1886 an Kardinal Dusmet bei Errichtung des Anselmianum, das ja auch gerade der Idee des Zusammenschlusses dienen sollte: „Quoniam vero eorum vires plus valent, qui apte cohaereant inter se, spes rerum in posterum tempus longe meliorum tunc firmior multo consisteret, si varia eiusdem Ordinis membra latissima sparsa, quasi in corpus unum coalescerent, unis iisdem legibus, una eadem rectione.“[13] Hier war deutlich ausgesprochen, was Leo XIII. wollte: eine feste Union; das benediktinische Mönchtum sollte eine Körperschaft bilden mit einer einheitlichen Leitung, mit allgemein gültigen Gesetzen. Der Plan bedeutete einen Eingriff in die bisherige Organisation oder besser Organisationslosigkeit des Benediktinertums. Wurde er wörtlich ausgeführt, dann hätte er die Umwandlung des Benediktinertums bedeutet; das, was bisher in einzelnen Kongregationen Brauch war, und nicht stets zum Heile des benediktinischen Geistes, wäre nun für den Gesamtorden ausgebaut worden. Ohne Zweifel waren auf manchen Seiten Wünsche nach dieser Richtung hin ausgesprochen worden. Die Eröffnung des Anselmianum sollte eine Gelegenheit bieten, die Äbte des Ordens zu versammeln und die Konföderation zu schließen. Die Ansprache des Kardinals Dusmet an die versammelten Äbte am 20. April 1893 erklärte nun näher den Sinn der päpstlichen Worte, und hier zeigte sich, daß an eine Zentralisation nicht gedacht war: „Advertendum interea existimo verba Summi Pontificis ... ita accipienda esse et intelligenda, uti si ex foederatis familiis Societas quaedam formetur et stet, quae uniuscuiusque familiae specialem ac nationalem characterem ac propria statuta revereatur et servet.“[14] Also die Selbständigkeit der Kongregationen, ihre historische Entwicklung sollte vollauf gewahrt werden; es war nur beabsichtigt eine engere Verbindung der Kongregationen unter-

einander. Als Verhandlungspunkte waren der Versammlung vorgeschlagen:

1. Bei Wahrung aller Rechte der Kongregationen wird ein Primas aller Kongregationen gewählt, der für die Angelegenheiten des Gesamtordens im Rom Sorge tragen soll.
2. Der Primas wird gewählt ohne Rücksicht auf Nationen oder Kongregationen.
3. Der Primas residiert in St. Anselm, und dieses Kolleg gehört nicht einer einzelnen Kongregation an, sondern bildet eine eigene Familie, die sich aus den verschiedenen Kongregationen zusammensetzt.
4. Der Primas wird auf zwölf Jahre gewählt.
5. Der Rektor leitet das Kolleg in Unterordnung unter dem Primas, der ihn in allem unterstützt.

Als Ergebnis der Beratungen wurde von den Äbten vorgeschlagen:

Die Konföderation bedeutet keine Abhängigkeit von einer bestimmten Kongregation. Als ihren Repräsentanten erblickt die Konföderation den Primas, der mit zwei Drittel Stimmen Mehrheit erwählt werden soll. Der erste Primas soll jedoch vom Papste ernannt werden. Das bedeutete also die Annahme der vom Kardinal Dusmet vorgeschlagenen Punkte[15]. Die Schlußansprache des Kardinals Dusmet führte nochmals aus, daß die Konföderation eine Angelegenheit der Liebe sei: die Kongregationen sollen einander lieben wie Schwestern, die von einem Vater stammen[16].

Am 12. Juli 1893 erfolgte dann durch Papst Leo XIII. die Bestätigung der Konföderation, die Vorschläge der Äbte wurden gutgeheißen und als erster Primas Abt Hildebrand de Hemptinne aus der Beuroner Kongregation ernannt. Die Rechte des Primas wurden von Leo XIII., Pius X. und schließlich durch den neuen Codex Juris Canonici noch im einzelnen festgelegt, die aber alle die Selbständigkeit der Kongregationen nicht berühren.

Zweites Kapitel

Der heutige Stand des Ordens

Durch fünfzehnhundert Jahre besteht nun das Mönchtum, für das der hl. Benedikt in der Einsamkeit von Montecassino die heilige Regel schrieb. Er konnte nicht ahnen, was aus seinem Werke

werden würde. Seine Schule für den Dienst des Herrn blüht heute noch, und sie blüht an vielen Orten. Jedes Kloster hat sein eigenes Gepräge, seine eigene Physiognomie. Sie sind alle Töchter des gleichen Vaters, verschieden nach ihren Lebensverhältnissen, der Zeit ihrer Entstehung, aber alle eins in der Liebe zum gemeinsamen Vater, zu seinen Idealen, seinem heiligen Gesetze. Jedes Kloster hat seine eigene Aufgabe, und es wird die Regel des hl. Benedikt dann am besten erfüllen, wenn es die Besonderheiten seiner Lage, die Verhältnisse in allem berücksichtigt. Benedikt hat dies gewollt, die Rücksicht auf Ort, Zeit, Klima und Verhältnisse. Der Abt soll im einzelnen bestimmen, wie das Leben sich gestalten und auswirken soll. Ihm ist es anheimgegeben, alles so einzurichten, daß die Seelen zu Gott geführt werden, daß alle eine sie ausfüllende Aufgabe haben. Wenn die Regel das Hausgesetz bleibt, dann sind alle andern Fragen belanglos: Kleidung, Nahrung, Tonsur, Beschäftigung. „An jedem Orte dient man dem gleichen Herrn, streitet für den gleichen König" (cap. 61 der Regula). So ist es bis heute geblieben. Die Klöster sind die Träger des benediktinischen Lebens, von ihnen geht alles Wirken aus. Ihre Selbständigkeit ist die beste Garantie für eine gesunde Entwicklung. Die Kongregationen und der Primas dienen dem Wohle der Klöster, sie sind die Schützer und die Garanten ihres Gedeihens.

Nach einer vielhundertjährigen Geschichte, nach manchen harten Stürmen, und beinahe dem Untergang nahe, ist das benediktinische Mönchtum wieder erblüht und erstarkt. Die Klöster sind neu erstanden, eine ungeahnte Ausbreitung hat begonnen, und vor allem der benediktinische Geist ist wieder erwacht. Die Mönche sind zurückgekehrt. Man beginnt einzusehen, daß innerhalb des Ordenswesens das Mönchtum eine eigene Stellung und eine eigene Aufgabe hat, und die Jünger der Regel Benedikts leben wieder aus dem Reichtum, den ihnen der heilige Patriarch hinterlassen. Es gibt wieder ein machtvolles, seiner selbst sicheres benediktinisches Bewußtsein, das bei aller Hochschätzung anderer Ideale sich froh und stolz zu seiner Eigenart bekennt, aus ihr heraus lebt und wirkt. So darf das benediktinische Mönchtum auch voll Zuversicht der Zukunft entgegensehen. Solange eine Institution sich selber treu ist, so lange wird sie bestehen und wirken.

Das schwarze benediktinische Mönchtum, den sogenannten Orden des hl. Benedikt, bilden heute 165 benediktinische Männerklöster, von denen 114 Abteien sind. Die Klöster verteilen sich auf 15 monastische Kongregationen: die von Montecassino, England, Ungarn, der Schweiz, Bayern, Brasilien, Solesmes, Nordamerika (2), Beuron, Subiaco, Österreich (2), St. Ottilien und Belgien. Der Stand der einzelnen Kongregationen ist folgender:

I. Cassinesische Kongregation:

1. Erzkloster Montecassino.
2. Abtei St. Paul in Rom.
3. „ Sta. Trinitas in Cava bei Salerno (Mittelitalien).
4. „ St. Peter in Modena (Oberitalien).
5. „ St. Maria in Florenz.
6. „ St. Peter in Perugia.
7. „ St. Peter in Assisi.
8. „ St. Maria in Cesena (Forlì, Oberitalien).
9. „ St. Martin in Palermo.
10. „ St. Maria in Monreale (Sizilien).
11. „ St. Maria in Farfa bei Perugia.
12. „ St. Jakob in Pontida (Oberitalien).

Zahl der Chormönche 119,
Laienbrüder 38.

II. Englische Kongregation:

1. Abtei St. Gregor in Downside, Bath (Südengland).
2. „ Ampleforth (York).
3. „ Woolhampton (Grafschaft Berks, Südengland).
4. „ Fort Augustus (Schottland).
5. „ Belmont (Hereford).
6. Priorat Brookland (Vereinigte Staaten, Washington).

Zahl der Chormönche 335,
Laienbrüder 22.

III. Ungarische Kongregation:

1. Erzabtei St. Martin von Pannonhalma.
2. Abtei Bakonybèl.
3. „ Tihany.

4. Abtei Dömölk.
5. „ Zalavar.

Zahl der Chormönche 232,
Laienbrüder keine.

IV. Schweizer Kongregation:

1. Abtei Einsiedeln (Schwyz).
2. „ Muri-Gries (Südtirol).
3. „ Disentis (Graubünden).
4. „ Engelberg (Obwalden).
5. „ Gallusstift bei Bregenz (Vorarlberg).

Zahl der Chormönche 295,
Laienbrüder 104.

V. Bayrische Kongregation:

1. Abtei Metten (Niederbayern).
2. „ St. Stephan in Augsburg.
3. „ Ottobeuren (Schwaben).
4. „ Scheyern (Oberbayern).
5. „ Weltenburg (Niederbayern).
6. „ St. Bonifaz in München.
7. „ Schäftlarn (Oberbayern).
8. „ Ettal (Oberbayern).
9. „ Plankstetten (Oberpfalz).
10. „ Niederaltaich (Niederbayern).
11. Priorat Andechs (Oberbayern).
12. „ St. Theodor und Korbinian in München.

Zahl der Chormönche 241,
Laienbrüder 268.

VI. Brasilianische Kongregation:

1. Abtei St. Benedikt in Rio de Janeiro.
2. „ St. Sebastian, Bahia,
3. „ St. Benedikt, Olinda.
4. „ Unserer Lieben Frau zu S. Paulo.
5. Priorat Santos.

Zahl der Chormönche 94,
Laienbrüder 30.

VII. Französische Kongregation:

1. Abtei Solesmes (Sarthe).
2. „ Ligugé (Vienne).
3. „ Hautcombe (Savoyen).
4. „ St. Dominikus in Silos (Spanien, Altkastilien).
5. „ Fontanelle (Dep. Allier).
6. „ Farnborough (Südengland).
7. „ Clerf (Luxemburg).
8. „ Wisques (Pas de Calais).
9. „ St. Anna zu Kergonan (Bretagne).
10. „ St. Marien in Paris.
11. Priorat Quarr Abbey, Ryde (Wight, England).

Zahl der Chormönche 387,
Laienbrüder 128.

VIII. Amerikanisch-Cassinesische Kongregation:

1. Erzabtei St. Vinzenz (Pennsylvania).
2. Abtei Collegeville (Minnesota).
3. „ Atchison (Kansas).
4. „ Newark (New Jersey).
5. „ Belmont (Nord-Karolina).
6. „ St. Bernhard (Alabama).
7. „ Lisle (Illinois).
8. „ Herz Jesu (Oklahoma).
9. „ St. Leo (Florida).
10. „ St. Beda, Peru (Illinois).
11. „ Münster (Saskatchewan, Kanada).
12. „ Lacey (Washington).
13. „ Canon City (Colorado).

Zahl der Chormönche 840,
Laienbrüder 190.

IX. Beuroner Kongregation:

1. Erzabtei St. Martin in Beuron (Hohenzollern).
2. Abtei Emaus in Prag.
3. „ Seckau (Steiermark).
4. „ Maria Laach (Rheinland).
5. „ Weingarten (Württemberg).
6. „ St. Joseph in Gerleve bei Koesfeld (Westfalen).

7. Abtei Neresheim (Württemberg).
8. „ St. Matthias, Trier.
9. „ Grüssau (Niederschlesien).
10. „ Sionsberg zu Jerusalem.
11. „ Benediktsberg (Limburg, Holland).
12. „ Neuburg (bei Heidelberg).
13. „ Cucujaes (Portugal).
14. Priorat Singeverga (Portugal).
15. „ Kempen (Rheinland).
16. „ Altwasser bei Liebau (Tschechoslowakei).
17. „ Lubin (Polen).

Zahl der Chormönche 347,
Laienbrüder 353.

X. Schweizerisch-amerikanische Kongregation:

1. Abtei St. Meinrad (Indiana).
2. „ New Engelberg in Conception (Missouri).
3. „ New Subiaco (Arkansas).
4. „ St. Joseph bei Covington.
5. „ Mount Angel (Oregon).

Zahl der Chormönche 294,
Laienbrüder 132.

XI. Sublacenser Kongregation:

A. Italienische Provinz:

1. Abtei St. Scholastika, Subiaco (Mittelitalien).
2. „ Sacro Speco, Subiaco (Mittelitalien).
3. „ St. Julian in Genua.
4. „ Finalpia bei Genua.
5. „ St. Johannes Ev. in Parma.
6. „ St. Maria zu Praglia bei Padua.
7. „ Monte Vergine bei Avellino (Kampanien).

B. Englische Provinz:

Abtei St. Augustin in Ramsgate (Kent).

C. Belgische Provinz:

1. Abtei Afflighem (Nordbelgien).
2. „ Termonde (Westbelgien).
3. „ Steenbrugge bei Brügge.

D. Französische Provinz:

1. Abtei Pierre-qui-vire (Yonne).
2. „ St. Maria bei Buckfast (Devon, England).
3. „ Belloc (Basses Pyrénées).
4. „ Dourgue (Tarn).
5. „ Kerbénéat (Bretagne).
6. Priorat Niño Dios (Argentinien).
7. „ St. Benedikt und Ephrem in Jerusalem.

E. Spanische Provinz:

1. Abtei Montserrat (Katalonien).
2. „ Neu-Nursia (Westaustralien).
3. „ St. Julian, Samos (Cordoba).
4. „ Valvanera (Logroño).
5. „ Santa Maria de Monteserrato, Manila (Philippinen).
6. Priorat Pueyo (Huesca).
7. „ S. Clodio, Leiro.
8. „ El Miracle (Lérida).

F. Deutsche Provinz:

1. Priorat Siegburg (Rheinland).
2. „ Ilbenstadt (Hessen).
3. „ Kornelimünster (Rheinland).

Zahl der Chormönche 752,
Laienbrüder 248.

XII. Österreichische Kongregation von der Unbefleckten Empfängnis:

1. Abtei Kremsmünster (Oberösterreich).
2./3. „ Brevnov und Braunau (Tschechoslowakei).
4. „ St. Lambrecht (Steiermark).
5. „ Göttweig (Niederösterreich).
6. „ Admont (Steiermark).
7. „ Melk (Niederösterreich).
8. „ St. Paul (Kärnten).
9. „ Seitenstetten (Niederösterreich).
10. „ Altenburg (Niederösterreich).
11. „ Schottenkloster in Wien.

Zahl der Chormönche 563,
Laienbrüder 10.

XIII. Österreichische Kongregation vom hl. Joseph:

1. Erzabtei St. Peter in Salzburg.
2. Abtei Michaelbeuren (Salzburg).
3. „ Fiecht (Tirol).
4. „ Lambach (Oberösterreich).
5. „ Raigern (Tschechoslowakei).
6. „ Marienberg (Südtirol).
7. Priorat Innsbruck-Volders (Tirol).

Zahl der Chormönche 178,
Laienbrüder 109.

XIV. Kongregation von St. Ottilien:

1. Erzabtei St. Ottilien (Oberbayern).
2. Abtei Schweiklberg (Niederbayern).
3. „ Münsterschwarzach (Unterfranken).
4. „ St. Benedikt (Korea).
5. „ Kigonsera (Ostafrika).
6. Priorat St. Ludwig (Unterfranken).

Zahl der Chormönche 254,
Laienbrüder 377.

XV. Belgische Kongregation:

1. Abtei Maredsous bei Namur.
2. „ Regina Caeli, Löwen.
3. „ St. Andreas in Zevenkerken (bei Brügge).
4. Priorat St. Benedikt in Trinidad (Tunapuna).

Zahl der Chormönche 220,
Laienbrüder 58.

Folgende Abteien sind sogenannte „Abbatiae nullius", d. h. das Klostergebiet hat den Charakter einer Diözese:

Montecassino — St. Paul in Rom — Pannonhalma (Ungarn) — Sta. Trinitas in Cava — Monte Vergine — Neu-Nursia — Einsiedeln — St. Benedikt in Rio de Janeiro — Belmont — Subiaco — Münster in Kanada — Kigonsera.

Die bischöfliche Weihe haben die Äbte von:

Montecassino — Subiaco — Cava — St. Benedikt in Korea.

Anmerkungen

Anmerkungen zu S. 1—10

Einleitung

Erstes Kapitel

Literatur. St. Schiwietz, Vorgeschichte des Mönchtums oder das Asketentum in den ersten christlichen Jahrhunderten: Archiv f. kath. Kirchenrecht 1890, S. 3—24, 305—322. — Wilpert, Die gottgeweihten Jungfrauen in den ersten Jahrhunderten der Kirche. Freiburg 1892. — Weckesser, Das feierliche Keuschheitsgelübde der gottgeweihten Jungfrauen der alten Kirche: Archiv f. kath. Kirchenrecht 76 (1896) S. 83—104, 187—211, 321—351. — H. Koch, Virgines Christi: Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur XXXI, 2 (1907) S. 59—112. — F. Martinez, L'ascétisme chrétien pendant les trois premiers siècles de l'Église. Paris 1913. — H. Strathmann, Geschichte der frühchristlichen Aszese bis zur Entstehung des Mönchtums. Leipzig 1914. — G. Pourrat, La spiritualité chrétienne des origines de l'Église au moyen-âge. Paris 1919.

[1] De habitu virginum: P. L. 4, 455.
[2] Palladius, Hist. Laus. c. 67: Ausg. Butler S. 163.
[3] Ebd. c. 66: S. 162.
[4] Ebd. c. 1: S. 16.
[5] Ebd. c. 6: S. 22.

Zweites Kapitel

Literatur. F. C. Woodhouse, Monasticism Ancient and Modern. London 1896. — O. Zöckler, Askese und Mönchtum. 2 Bde. Frankfurt 1897. — H. J. Feasey, Monasticism. What is it? London 1898. — K. Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum. Leipzig 1898. — O. Hannay, The Spirit and Origin of the Christian Monasticism. London 1903. — A. Harnack, Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte. Gießen 1907. — P. Fredegand, L'origine de la vie monastique dans le christianisme: Études françaises 21 (1909) 38—53, 280—293. — C. Butler, Monasticism: Cambridge Medieval History I (1911) 521—542, 683—687. — M. v. Dmitrewski, Die christliche freiwillige Armut vom Ursprung der Kirche bis zum 12. Jahrhundert. Berlin 1913. — H. B. Workman, The Evolution of the Monastic Ideal from the earliest times down the coming of the Friars. London 1913. — Art. „Cénobitisme" in Dictionnaire d'Archéologie et de Liturgie II 3047—3248.

[1] Basilius, Regula brev. 92: P. Gr. 31, 1145.
[2] Macarius, Homilien XV, 8: ebd. 34, 580.
[3] Leipoldt, Schenute: Harnack, Texte und Untersuchungen 2. Reihe X, 1 (1904) S. 64.
[4] Vita Malchi c. 1: P. L. 23, 53.

[5] Hieronymus, Vita Hilarionis c. 1: ebd. 29.
[6] Hist. Laus., Prooemium, Ausg. Butler S. 3.
[7] Ebd. S. 4.
[8] Nilus, Ep. l. II, 63: P. Gr. 79, 228.
[9] Cassianus, Collationes VII, 20: Ausg. Petschenig S. 197.
[10] Vita Pachomii c. 1, 4: AA. SS. Maii III 297.
[11] Ebd. I, 6: S. 297.
[12] Cassianus, Instit. IV, 34: Ausg. Petschenig S. 72.
[13] Hieronymus, Vita Pauli c. 1: P. L. 23, 17; ebenso Vita Pachomii, Prolog: AA. SS. Maii III 295.
[14] Hist. monachorum, Prolog: P. L. 21, 390.
[15] Vita Antonii c. 84: P. Gr. 26, 961.
[16] Ebd. c. 14: S. 864.
[17] Cassianus, Coll. XIV, 1: Ausg. Petschenig S, 399.
[18] Rufinus, Hist. mon. I: P. L. 21, 398.
[19] Ebd. S. 397.
[20] Ioannes Climacus, Scala I: P. Gr. 88, 633.
[21] AA. SS. Maii III 58*.
[22] Nilus, Ep. l. III, 32: P. Gr. 79, 388.
[23] Rufinus, Hist. mon. I: P. L. 21, 397.
[24] Vita Antonii c. 45: P. Gr. 26, 909.
[25] Ebd. c. 60: S. 929.
[26] Macarius, Homil. III, 3: P. Gr. 34, 469.
[27] Ebd. XII, 14: S. 565.
[28] Ebd. VIII, 6: S. 532.
[29] Ebd. IV, 15: S. 484.
[30] Ebd. IV, 18: S. 485.
[31] Ebd. VIII, 3: S. 529.
[32] Ebd. I, 8: S. 457.
[33] Apophthegmata: P. Gr. 65, 215.
[34] Cassianus, Instit. V, 14: S. 92.
[35] Cassianus, Coll. II, 22: S. 61.
[36] Cassianus, Instit. V, 22: S. 100, und Coll. V, 26: S. 149 ff.
[37] Cassianus, Coll. VIII, 3: S. 220.
[38] Leipoldt a. a. O. 66 f.
[39] Rufinus, Hist. mon. XVI: P. L. 21, 435 ff.
[40] Apophthegmata: P. Gr. 65, 84.
[41] Cassianus, Inst. X, 22: S. 192.
[42] Hist. Laus. c. 58: S. 151.
[43] Ebd.
[44] Ep. 125, 11: Ausg. Hilberg S. 131.
[45] Hist. Laus. c. 10: S. 31.
[46] Ebd. 45: S. 133.
[47] Ebd. 14: S. 38.
[48] Ebd. 20: S. 63.
[49] Ebd. 47: S. 136.
[50] Cassianus, Instit. X, 24: S. 192 f.
[51] Regula fus. tract. 37: P. Gr. 31, 1009.
[52] Vita Antonii 3: P. Gr. 26, 845.
[53] Vita Pachomii: AA. SS. Maii III, 297.
[54] Rufinus, Hist. mon. XVIII: P. L. 21, 440.
[55] Leipoldt a. a. O. 169.
[56] Ebd. 172.
[57] Hist. Laus. 7: S. 25.
[58] Ebd. 68: S. 164.
[59] Ebd. 71: S. 168.
[60] Rufinus, Hist. mon. XVIII: P. L. 21, 440.
[61] Cassianus, Instit. X, 22: S. 192.
[62] Vita Euthymii XVI: P. Gr. 114, 611.
[63] Cassianus, Coll. III, 7: S. 76.
[64] De instit. monachorum 21: P. Gr. 40, 879.
[65] Apophthegmata: P. Gr. 65, 368.
[66] Cassianus, Coll. I, 7: S. 13.
[67] Hist. Laus., Prolog: S. 13.
[68] Ebd. c. 58: S. 152.
[69] Apophthegmata: P. Gr. 65, 308.
[70] Ebd. S. 357.
[71] Cassianus, Coll. IX, 2: S. 250.
[72] P. Gr. 40, 1283.

Drittes Kapitel

Literatur. E. Preuschen, Palladius und Rufinus. Ein Beitrag zur Quellenkunde des ältesten Mönchtums. Gießen 1897. — J. Plesch, Die Originalität

und literarische Form der Mönchsbiographien des hl. Hieronymus. Progr. des Wittelsbacher Gymnasiums München 1909/10. — W. Frankenberg, Evagrius Ponticus (Abh. der kgl. Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen, Phil.-hist. Kl., N. F. XIII, 2 [1912]). — R. Reitzenstein, Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius (Sitzungsber. der Heidelberger Akad. der Wissensch., Phil.-hist. Kl. 1914). — Ders., Historia monachorum und Historia Lausiaca. Göttingen 1916. — W. Bousset, Apophthegmata. Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums. Tübingen 1923. — J. M. Besse, Les moines d'Orient antérieurs au concile de Chalcédoine. Paris 1890. — G. Schmitt, Christian Monasticism from the fourth in the ninth Century of the Christian Era. London 1892. — St. Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum. 2 Bde. Mainz 1904 u. 1913. — W. H. Mackean, Christian Monasticism in Egypt to the close of the fourth Century. London 1920.

[1] Ep. 125, 8: Ausg. Hilberg S. 127.
[2] Hist. Laus. c. 1: S. 15.
[3] Ebd. S. 16.
[4] Ebd. c. 5: S. 21.
[5] Ebd. c. 59: S. 153 f.
[6] Ebd. c. 7: S. 24 ff.
[7] Regula Antonii c. 2, 7, 17, 27: Ausg. Holstenius, Codex Regularum.
[8] Ebd. c. 26.
[9] Ebd. c. 12.
[10] Ebd. c. 3, 27.
[11] Ebd. c. 3, 25.
[12] Ebd. c. 3.
[13] Ebd. c. 22, 25.
[14] Ebd. c. 26, 27.
[15] Ebd. c. 13.
[16] Ebd. c. 8, 20, 24.
[17] Apophth.: S. 76.
[18] Rufinus, Hist. mon. XXIII: P. L. 21, 446.
[19] Ebd., Prol.: S. 390.
[20] Vita Antonii c. 44: S. 908.
[21] Ebd. c. 67: S. 940.
[22] Vita Antonii c. 4: S. 845; vgl. c. 30: S. 889.
[23] Rufinus, Hist. mon. II: S. 405.
[24] Ebd. VII: S. 418.
[25] Ebd.
[26] Ioh. Clim., Scala III: P. Gr. 88, 668.
[27] Vita Pachomii 26: AA. SS. Maii III 305.
[28] Euagrius Pont., Sententiae: P. Gr. 40, 1280.
[29] Macarius, Hom. VIII, 6: P. Gr. 34, 532.
[30] Ebd. XVIII, 8: S. 640.
[31] Hist. Laus. c. 2: Ausg. Butler S. 17.
[32] Cassianus, Instit. V, 37: Ausg. Petschenig S. 109.
[33] Hist. Laus. c. 13: S. 36.
[34] Cassianus, Instit. V, 26: S. 102.
[35] Hist. Laus. c. 10: S. 32.
[36] Apophth.: P. Gr. 65, 116.
[37] Rufinus, Hist. mon., Prolog: P. L. 21, 390.
[38] Nilus, De orat. 124: P. Gr. 79, 1193.
[39] Hieronymus, Ep. 125, 20: Ausg. Hilberg S. 142.
[40] Theodoret., Hist. rel.: P. Gr. 82, 1333.
[41] Cassianus, Instit. V, 24 u. 25: S. 102.
[42] Apophth.: P. Gr. 65, 336.
[43] Ebd. S. 244.
[44] Ebd. S. 344.
[45] Hieronymus, Vita Hilarionis c. 31: P. L. 23, 45 u. ebd. S. 51.
[46] Cassianus, Instit. IV, 23: S. 55.
[47] Vgl. Cassianus, Coll. I, 6: S. 12; XVIII, 15: S. 524; XIX, 12: S. 546; Instit. V, 39: S. 111.
[48] Hist. Laus. c. 37: S. 109.
[49] Ebd. c. 42: S. 137.
[50] Ebd. c. 48: S. 152.
[51] Hieronymus, Vita Hil. c. 2: P. L. 23, 29.
[52] Hist. Laus. c. 11: S. 34.
[53] Ebd. c. 44: S. 131; c. 62: S. 157.

[54] Apophth.: P. Gr. 65, 18.
[55] Ebd. S. 249.
[56] Hist. Laus. c. 22: S. 69.
[57] Ebd. c. 68: S. 163.
[58] Ebd. c. 13: S. 36.
[59] Cassianus, Coll. III, 5: S. 72.
[60] Augustinus, De opere mon. 580, 11, 12 u. 570, 21—23.
[61] Ebd. 560, 15—18.
[62] Hieronymus, Ep. 14, 10: Ausg. Hilberg S. 59.
[63] Hist. Laus. c. 16: S. 41.
[64] Vita Pachomii, c. 18: AA. SS. Maii III 302.
[65] Ebd. S. 42*.
[66] W. E. Crum, Der Papyruskodex saec. VI—VII: Schriften der Wiss. Gesellsch. in Straßburg, Heft 18, S. 66 ff.
[67] Leipoldt, Schenute S. 57.
[68] Vita Antonii c. 67: P. Gr. 26, 937.
[69] Cassianus, Coll. I, 20: S. 31.
[70] C. 63: S. 320.
[71] Leipoldt, Schenute S. 65.
[72] Ebd. S. 69, Anm. 5.
[73] Hist. Laus. c. 7: S. 26.
[74] Ebd. c. 58: S. 151.
[75] Theodoretus, Hist. rel.: P. Gr. 82, 1429.
[76] Rufinus, Hist. mon. XXXII: S. 459.
[77] Hist. Laus. c. 33: S. 97.
[78] Cassianus, Coll. II, 5: S. 44.
[79] Ep. III, 280: P. Gr. 79, 521.
[80] Hist. Laus. c. 53: S. 145.
[81] Ebd. c. 25: S. 79.
[82] Ebd. c. 26: S. 81.
[83] Ebd. c. 27: S. 83.
[84] Leipoldt, Schenute S. 57.
[85] Rufinus, Hist. mon. II: P. L. 21, 406.
[86] Ebd. VII: S. 418.
[87] Apophth.: P. Gr. 65, 304.
[88] Rufinus, Hist. mon. VII: S. 419.
[89] Ebd. XXII: S. 445.
[90] Cassianus, Coll. X, 2: S. 286.
[91] Ebd. Instit. II, 18: S. 31 f.
[92] Ebd. Coll. II, 5: S. 44.
[93] Vita Pachomii 4: S. 297.
[94] Coll. XXI, 19: S. 594.
[95] Vita Antonii 68: S. 940.
[96] Cassianus, Coll. III, 1: S. 67.
[97] Vita Antonii 91: S. 972.
[98] Hist. mon., Prolog: S. 390.
[99] Ep. 3, 4: P. Gr. 40, 930.
[100] Enarrat. in Psalmos 132, 9.
[101] Mansi, Coll. amplissima VII, 394.
[102] Nilus, Ep. II, 96: P. Gr. 79, 244.
[103] Dionysius Areop., Hierarchia Eccles. c. 6: P. Gr. 3, 546.

Viertes Kapitel

Literatur. Ladeuze, Étude sur le cénobitisme pakhomien (1898). — J. M. Besse, Les règles monastiques antérieures au concile de Chalcédoine: Revue de l'Orient chrétien 4 (1899) 466—499. — E. F. Morison, St. Basil and his Rule. A study on early Monasticism. Oxford 1912. — W. K. L. Clarke, St. Basil the Great. A study in Monasticism. Cambridge 1913. — P. van Cauwenbergh, Études sur les moines de l'Égypte depuis le concile de Chalcédoine jusqu'à l'invasion arabe. Paris 1914. — F. Laun, Die beiden Regeln des Basilius, ihre Echtheit und Entstehung: Zeitschr. für Kirchengesch. 44 (1925) 1—61.

[1] Vita Antonii c. 16: P. Gr. 26, 868.
[2] Apophth.: P. Gr. 65, 364.
[3] Seine Vita AA. SS. Maii III 295 ff.
[4] Rufinus, Hist. mon. XXXI: P. L. 21, 458.
[5] Cassianus, Coll. XIX, 8: Ausg. Petschenig S. 542.
[6] Ebd. II, 10: S. 48.
[7] Cassianus, Instit. XII, 32: S. 230.
[8] Sulpicius Severus, Dial. I, 10: Ausg. Halm S. 161 f.
[9] Cassianus, Instit. IV, 27: S. 66. Andere Beispiele Apophth. S. 313 u. 420; Sulpicius Severus, Dial. I, 18: S. 170.

[10] Leipoldt, Schenute S. 106 ff.
[11] Hist. mon. III: S. 407.
[12] c. 2: Holstenius, Codex Regul. I, Paris. 1663, 14.
[13] Vita Antonii c. 85: S. 961.
[14] Cassianus, Coll. III, 1: S. 68.
[15] Sulpicius Severus, Dial. I, 17: S. 170.
[16] Rufinus, Hist. mon., Prolog: S. 390.
[17] Cassianus, Coll. XIX, 8: S. 542.
[18] Augustinus, De mor. Ecclesiae 31.
[19] Hom. VIII, 4: P. Gr. 34, 529.
[20] Sulpicius Severus, Dial. I, 11: S. 163.
[21] Regula fus. tract. 7: P. Gr. 31, 928 ff.
[22] Reg. brev. tract. 62: ebd. S. 1124.
[23] Ebd. 147: S. 1180.
[24] Vita Theodosii 24: P. Gr. 114, 492.
[25] Ebd. 23.
[26] Ebd. 41: S. 509.
[27] Theodoret., Hist. relig.: S. 1341.
[28] Reg. brev. tract. 138: S. 1173.
[29] Man vgl. Reg. brev. tract. 153, 158, 160, 161, 162, 180.
[30] Reg. brev. tract. 139: S. 1176.
[31] Reg. fus. tract. 19: S. 968 ff.
[32] Reg. brev. tract. 143 u. 153: S. 1177 u. 1181.
[33] Ebd. 155 u. 160: S. 1184 u. 1188.
[34] Ep. I, 14: P. Gr. 32, 276.
[35] Ep. I, 2: ebd. S. 224 ff.
[36] Reg. fus. tract. 10: S. 944.

Erster Teil

Erstes Kapitel

Literatur. E. Spreitzenhofer, Die Entwicklung des alten Mönchtums in Italien. Wien 1894. — H. Mauerberg, Die Anfänge der aszetischen Bewegung im Abendland. (Diss.) Königsberg 1897. — O. Abel, Studien zum gallischen Presbyter Iohannes Cassian. München 1904. — H. Leclerq, L'Afrique chrétienne (Paris 1904) S. 68 ff. — Besse, Les moines de l'ancienne France. Paris 1906. — H. Moris, L'abbaye de Lérins. Histoire et monuments. Paris 1909. — Dict. d'Archéologie et de la Liturgie III 2348—2357 3108—3109. — E. Bickell, Das asketische Ideal bei Ambrosius, Hieronymus und Augustinus: Neue Jahrbücher für das klass. Altertum XXXVII (1916) 437—474.

[1] Augustinus, De mor. Ecclesiae 33.
[2] Aug., Enarrat. in Psalm. 103.
[3] Aug., Enarrat. in Psalm. 99.
[4] Ambrosius, Ep. 63: P. L. 16, 1207: diversa inter se coniunxit.
[5] Ebd.
[6] Ebd.; vgl. auch Ambrosius, Sermo 56: P. L. 17, 719 ff.
[7] Paulinus von Nola, Ep. 18: Ausg. Hartel S. 131.
[8] Vgl. Ep. 5, 15, 19, 23 u. 29.
[9] Ambrosius, Ep. 63; Augustinus, Confessiones VIII, 6 und De mor. Ecclesiae 70.
[10] Über das Kloster des hl. Augustinus s. Sermo 355 u. 356 und Vita Augustini c. 11, 22, 24, 25.
[11] Ep. 63.
[12] Paulinus von Nola, Ep. III: S. 15.
[13] Ebd. S. 18.
[14] Augustinus, Sermo 355.
[15] Ep. 48.
[16] Ep. 125, 11: Ausg. Hilberg S. 129.
[17] Ep. 39, 6: S. 306.
[18] Ep. 125, 5: Ausg. Hilberg S. 149.
[19] Vita Martini c. 40: Ausg. Halm S. 119 ff.
[20] Ebd. c. 13: S. 123.
[21] Instit., Praef.: Ausg. Petschenig S. 4 ff.
[22] Ebd. I, 2: S. 10.

Zweites Kapitel

Literatur. M. Heimbucher, Die Orden und Kongregationen der kath. Kirche I (Paderborn 1907) 205—474. — C. Butler, Benedictine Monachism. 2. Aufl. London 1921. — A. Gasquet, Monastic Life in the Middle Ages. London 1922. — U. Berlière, L'ordre monastique des origines au XII^e siècle. 3. Aufl. Paris-Maredsous 1924. — A. Ramon, L'orde benedictina. Montserrat 1925. — Ild. Herwegen, Der hl. Benedikt. 3. Aufl. Düsseldorf 1926. — U. Berlière, L'ascèse bénédictine des origines à la fin du XII^e siècle. Paris-Maredsous 1927. — G. Schnürer, Kirche und Kultur im Mittelalter. 2 Bde. Paderborn 1924/26. — Zur Textgeschichte der Regula s. L. Traube, Textgesch. der Regula S. Benedicti: Abh. der bayr. Akad. der Wissensch., Hist. Klasse, 21. Bd., 3. Abt. München 1898. — H. Plenkers, Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte der ältesten Mönchsregeln: Quellen u. Untersuch. zur latein. Phil. des Mittelalters. Bd I, 3. Abt., 1906.

[1] Als einzige Quelle für sein Leben besitzen wir Gregors Dialoge lib. II (am besten jetzt in der kritischen Ausgabe von U. Moricca, Rom 1924).
[2] Vgl. Apophth.: S. 413.
[3] Ebd. S. 246.
[4] Ebd. S. 27.
[5] Ebd. S. 28.
[6] Ebd. S. 404.
[7] c. 1, 28, 20, 34, 35, 39.
[8] Ebd. 8.
[9] Regula des Isaias 2, 56.
[10] Vgl. Vita Antonii c. 30 u. 55: P. Gr. 26, 888 u. 921 ff.
[11] Regula Pachomii 7, 8, 9: Ausg. Albers S. 15 u. 16.
[12] Apophth. S. 76.
[13] Hieronymus, Ep. 58, 6: Ausg. Hilberg S. 535.
[14] Augustinus, De mor. Ecclesiae 31, 33.
[15] Ep. 125, 7: Ausg. Hilberg S. 134.
[16] Apophth. S. 369.
[17] Ep. 125, 7: S. 124.
[18] Ep. I, 2: P. Gr. 32, 232.
[19] Reg. fus. tract. 22: P. Gr. 31, 980.

Drittes Kapitel

Literatur. Für das keltische Mönchtum: J. Greith, Geschichte der altirischen Kirche und ihrer Verbindung mit Rom, Gallien und Alemannien (von 430—630). Freiburg 1867. — A. Bellesheim, Geschichte der katholischen Kirche in Schottland (Mainz 1883) S. 30—159. — Ders., Geschichte der katholischen Kirche in Irland I (Mainz 1890) S. 1—261. — L. Gougaud, Inventaire des règles irlandaises: Rev. bénéd. 25 (1908) 167—184 321—333. — Ders., Chrétientés celtiques. Paris 1911. — W. Levison, Die Iren und die fränkische Kirche: Histor. Zeitschrift 1912, S. 1 ff. — V. Branford, S. Columba. Edinburgh 1913. — W. Leahy, Columbanus, the Celt. Philadelphia 1914. — Laux, Der hl. Kolumban. Freiburg 1919. — Für das westgotische Mönchtum: E. Ch. Babut, Priscillian et le Priscillianisme (Paris 1909) S. 79—104. — Ild. Herwegen, Das Paktum des hl. Fruktuosus von Braga: U. Stutz, Kirchenrechtl. Abhandl. 40. Stuttgart 1907. — Steph. Hilpisch, Die Doppelklöster: Ild. Herwegen, Beiträge zur Geschichte des Mönchtums 15 (Münster 1928) S. 52 ff.

[1] AA. SS. Maii II 580.
[2] Ebd. Iunii II 231.
[3] Ebd. S. 195.
[4] Ebd. S. 217.

[5] Ebd. S. 231.
[6] Haddan and Stubbs, Councils II 1, S. 119 ff.
[7] Ich zitiere nach der Ausgabe des Holstenius II, Paris 1663, 91 ff.
[8] Regula Leandri c. 12: Holstenius III 102.
[9] Ebd. c. 14: S. 103.
[10] Regula Isidori c. 4: Holstenius II 120.
[11] Ebd. S. 130.
[12] Ebd. c. 18: S. 130.
[13] Ebd. c. 6: S. 122.
[14] Ebd. c. 6 8 9.
[15] Bei Holstenius II 137 u. 147.
[16] Regula Fruct. c. 14: S. 143.
[17] Ebd. c. 16: S. 144.
[18] Vgl. Regula communis c. 1 u. 10, wo die Äbte angeredet werden: „Sanctitas vestra": S. 149 u. 156.
[19] Ebd. c. 6 u. 15: S. 153 u. 160.
[20] Ebd. c. 1: S. 149.
[21] Ebd. c. 15: S. 160.
[22] Ebd. c. 4 u. 18: S. 151 u. 162.
[23] Ebd. c. 19: S. 163.
[24] Ebd. c. 14: S. 159.
[25] Ebd. S. 164 ff.

Viertes Kapitel

Literatur. Für die römischen Klöster: G. Morin, Les monastères bénédictins de Rome au moyen-âge: Messager des Fidèles 4 (1887) 262—267 315—322 351—356. — Ildefons Schuster, L'opera del monachismo nella vita liturgica a Roma: Liber Sacramentorum V (Turin 1923) 12—73. — Für das angelsächsische Mönchtum: Aidan Gasquet, The Mission of St. Augustine. London 1897. — W. Bright, Chapters of early English Church History. Oxford 1897. — W. Hunt, The English Church from its foundation to the Norman Conquest. London 1899. — E. Bassenge, Die Sendung Augustins. (Diss.) Leipzig 1890. — F. W. Browne, St. Aldhelm. His Life and Times. London 1903. — H. Lau, Die angelsächsische Missionsmethode. (Diss.) Kiel 1909. — Für das Frankenreich vgl. vor allem Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, die für das gesamte Mittelalter die beste Darstellung trotz der Schiefheiten in der Beurteilung des Mönchtums ist; ebenso die gleich wertvollen Abschnitte bei H. v. Schubert, Geschichte der christl. Kirche im Frühmittelalter. Tübingen 1921.

[1] Hist. eccles. I, c. 26: Ausg. Plummer S. 46 ff.
[2] Ebd. S. 47.
[3] Ebd. II, c. 14 u. 16.
[4] Seine anziehende Vita S. M. G. SS. rer. Merov. VI 163.
[5] Vgl. besonders Beda, Vita Abbatum: Ausg. Plummer S. 364 ff.
[6] Anonymus, Vita Abbatum c. 14: ebd. S. 393.
[7] Beda, Epist. ad Egbertum c. 10: ebd. S. 413.
[8] Beda, Hist. Abb. c. 7: ebd. S. 371.
[9] Ebd. c. 11: S. 375.
[10] Vita Wilfridi c. 14: SS. rer. Merov. VI 209.
[11] Ebd. c. 47: S. 242.
[12] Beda, Hist. Abb. c. 11: S. 374.
[13] Anonymus, Vita Cuthberti III; vgl. auch Beda, Vita Cuthberti 49: P. L. 94, 700 und die Vita metrica 35: ebd. S. 591.
[14] Briefe Alkuins 19: epist. Carolini aevi II 54.
[15] Beda, Hist. Abb. c. 22: Plummer S. 386.
[16] Ep. Cuthberti: P. L. 90, 40.
[17] Beda, Hist. Abb. c. 12: S. 376.
[18] Beda, Hist. eccles. IV, 18: S. 240.
[19] Hist. Abb. c. 8: S. 371.
[20] Anonymus, Hist. Abb. c. 4: Plummer S. 389.

[21] Hist. eccl. IV, 3: Plummer S. 208.
[22] Ebd. V, 14: S. 313 ff.
[23] Beda, Hist. Abb. c. 8: Plummer S. 371.
[24] Hist. eccles. V, 24: S. 357.
[25] Ebd. II, 3: S. 84.
[26] Beda, Hist. Abb. 15: S. 379.
[27] Hist. eccles. IV, 3: S. 210.
[28] Ep. Cuthberti: P. L. 90, 39 ff.
[29] In proverbia c. 4: P. L. 91, 954.
[30] In Marcum c. 8: P. L. 92, 223 und In Lucam c. 18: ebd. 550.
[31] In Marcum c. 10: ebd. 232.
[32] In ep. Iacobi c. 1: P. L. 93, 13.
[33] Beda, Hist. Abb. c. 17: Plummer S. 381.
[34] Ebd. 13: S. 376.
[35] Beda, Hom. in natali Benedicti abbatis: P. L. 94, 227.
[36] In proverbia c. 20: P. L. 91, 997.
[37] Siehe hierzu L. Traube, Textgesch. der Regula S. Benedicti: Abhandl. der Hist. Kl. der bayr. Akad. der Wiss. 21. Bd., 3. Abt. (1898), S. 633 u. 700.
[38] Ausgabe bei Holstenius, Codex Regularum III 47.
[39] Über die Donatusregel s. Traube a. a. O. S. 701.
[40] Regula Magistri c. 23: Holstenius II 219.
[41] Ebd. c. 15: S. 211.
[42] Ebd. c. 10: S. 200.
[43] Ebd. c. 11 u. 95: S. 202 u. 278.
[44] Ebd. c. 1: S. 183.
[45] Ebd. c. 24: S. 221.
[46] Ebd. c. 55: S. 244.
[47] Ebd. c. 10: S. 200.
[48] Ebd. c. 7: S. 192.
[49] Ebd. c. 15: S. 210.
[50] Ebd. c. 33: S. 231.
[51] Ebd. c. 49: S. 237.
[52] Ebd. c. 51: S. 241.
[53] Ebd. c. 16 u. 17: S. 212 ff.
[54] Ebd. c. 92: S. 273.
[55] Ebd. c. 94: S. 277.
[56] Ebd. c. 78: S. 254.
[57] Ebd. c. 79: S. 255.
[58] Ebd. c. 50: S. 238.
[59] Ebd. c. 57: S. 245.
[60] Ebd. c. 18 u. 19: S. 214 ff.
[61] Ebd. c. 23: S. 218.
[62] Ebd., Prolog: S. 175.
[63] M. G. Concil. I 221.

Fünftes Kapitel

Literatur. Hauck und Schubert. — K. Stosiek, Das Verhältnis Karls d. Gr. zur Klosterordnung mit besonderer Rücksicht auf die Regula Benedicti. (Diss.) Greifswald 1909. — J. Koschek, Die Klosterreform Ludwigs des Frommen im Verhältnis zur Regel Benedikts. (Diss.) Greifswald 1908. — Die Kultur der Reichenau, hrsg. von Beyerle. München 1925.

[1] Vgl. Traube, Textgeschichte a. a. O. S. 727.
[2] M. G. Concil. II 4 7 34.
[3] M. G. Form. I 39.
[4] M. G. Ep. III 374 ff.
[5] Siehe H. v. Schubert, Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter S. 553 ff.
[6] Siehe Hauck II 208.
[7] Ebd. S. 214 ff.
[8] Seine Vita von Ardo: M. G. SS. XV 1, S. 198—220.
[9] Vita c. 2: S. 202.
[10] Ebd. c. 3: S. 203.
[11] Ebd. c. 4: S. 203, und c. 7: S. 204.
[12] Ebd. c. 5: S. 204.
[13] Ebd. c. 21: S. 208.
[14] Ebd. c. 35: S. 215.
[15] Ebd. c. 21: S. 208.
[16] M. G. Capitularia I 28.
[17] Ebd. I 26 u. 29.
[18] Concil. II, p. 1: S. 254 f.
[19] Ebd. S. 278 u. 284.
[20] Ebd. S. 230.

[21] Vita Eigil. c. 10: SS. XV 228.
[22] Siehe den Brief: M. G. Ep. aevi Carol. II 509 ff.
[23] Vita Benedicti c. 36: S. 275.
[24] Ebd.
[25] Ebd.
[26] Ebd.
[27] B. Albers, Consuet. mon. III, 115 ff.
[28] Über das Leben im Kloster Fulda gibt interessante Aufschlüsse die Vita Eigil: SS. XV 222—233, und die Bittschrift der Mönche an Kaiser Ludwig den Frommen: M. G. Ep. IV 548.
[29] Siehe dazu vor allem: Kultur der Reichenau, hrsg. von K. Beyerle. München 1925.
[30] Vita Willibaldi c. 5: SS. XV 102.
[31] Vita Sturmii c. 14: SS. II 371.
[32] Vita Liudgeri c. 18: ebd. 410.
[33] Zusammengestellt bei B. Albers, Consuetudines monasticae.
[34] Siehe Böhmer, German. Christentum: Histor. Studien und Kritiken 1918, S. 193 ff.
[35] A. Schulte, Der Adel und die deutsche Kirche im Mittelalter. Stuttgart 1922.
[36] Ild. Herwegen, Geschichte der benediktinischen Profeßformel: Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens Heft 3 (1912), S. 23 ff.

Zweiter Teil

Erstes Kapitel

Literatur. Zu Cluny: E. Sackur, Die Cluniazenser in ihrer kirchlichen und allgemeingeschichtlichen Wirksamkeit bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts. 2 Bde. Halle 1892/94. — B. Egger, Geschichte der Cluniazenser in der Westschweiz: Freiburger histor. Studien III (1904). — E. Tomek, Studien zur Reform der deutschen Klöster im 11. Jahrhundert. I. Teil. Wien 1910. — L. Chaumont, Histoire de Cluny. 2. Aufl. Paris 1911. — A. Hessel, Odo von Cluny und das französische Kulturproblem im Frühmittelalter: Histor. Zeitschrift 128 (1923) 1—25. — L. M. Smith, The early History of the Movement of Cluny. Oxford 1925. — Für Brogne: A. Servais, Essai sur la vie de St. Gérard, abbé de Brogne. Namur 1889. — Sackur I 121—141. — Für Gorze: Sackur I 141—180. — Hauck III 352 ff. — Für England: Th. Symons, The Monastic Reforms of King Edgar: Downside Review 1921, S. 38—51. — Ders., The Regularis Concordia: ebd. 1922, S. 15—30. — Für Einsiedeln: O. Ringholz, Des Benediktinerklosters Einsiedeln Tätigkeit für die Reform deutscher Klöster vor dem Abte Wilhelm von Hirschau: Studien und Mitteil. VII 1 (1886) 50—79 269—292.

[1] Annales Bertiniani: SS. I 451 u. 454.
[2] Ebd. S. 467.
[3] Wie die Normannen bei den Plünderungen hausten, zeigt die Schilderung Reginos für Prüm, Chronicon: SS. I 592 u. 603.
[4] So Moyenmoutier, das 30 Mann zum Heer zu stellen hatte, und da es die Leistung nicht aufbrachte, 861 von König Lothar eingezogen wurde (vgl. Richer, Gesta Senonensis Eccles. c. 17: SS. XXV 264.
[5] Konzil von Mainz 888: Mansi XVIII 62.
[6] Ebd. XV 560.
[7] Miracula S. Maximini c. 21: P. L. 137, 806.
[8] Gesta Epp. Tull. 31: SS. VIII 639.

[9] Vita Odonis I: Bibl. Clun. S. 23.
[10] Leges I 418.
[11] Mansi XVIII 270.
[12] Test. Guilelmi: Bibl. Clun. S. 3.
[13] Urkunde von 939: ebd. S. 6.
[14] Vita Odonis: ebd. S. 26.
[15] Ebd.
[16] Ebd. II 31 und Test. Bennonis S. 11.
[17] Ebd. I 20.
[18] Ebd. 22.
[19] Ebd. 20.
[20] Ebd. 23.
[21] Ebd. II 31.
[22] Ebd. 36.
[23] Ebd. 38 ff.
[24] Bernard et Bruel, Recueil des Chartes de l'abbaye de Cluny I, n. 408.
[25] Ebd. n. 379.
[26] Vita Odonis III: Bibl. Clun. S. 52.
[27] Destructio Farf.: SS. XI 356.
[28] SS. III 389.
[29] Vita Odonis II: Bibl. Clun. S. 34.
[30] Vita Gerardi c. 2: SS. XV 656.
[31] Ebd. c. 9: S. 659.
[32] Ebd. S. 673.
[33] Ebd. c. 15: S. 665 ff.
[34] Ebd. c. 20: S. 671.
[35] Sein Leben schrieb in anschaulicher Weise der Mönch Johannes: SS. IV 337 ff.
[36] Vita Iohannis c. 22: S. 343.
[37] Ebd. c. 36: S. 347.
[38] Ebd. c. 81: S. 360.
[39] Ebd. c. 92 u. 93: S. 363.
[40] Ebd. c. 83: S. 360.
[41] Ebd. c. 63: S. 354.
[42] Ebd. c. 41: S. 349.
[43] Für das Folgende vgl. Hauck III 358 ff. und Sackur I 141 ff.
[44] Vita Brunonis c. 10: SS. IV 257.
[45] Leges II 28.
[46] Vita Dunstani c. 6: P. L. 137, 417.
[47] Vita Ethelwoldi c. 18: ebd. 91.
[48] Concordia Regularis, Prolog: ebd. S. 475.
[49] Vita Dunstani c. 14: P. L. 137, 89.
[50] Eadmer, Hist. nov. I: P. L. 159, 349.
[51] Vita Ethelwoldi c. 20: ebd. 137, 92.
[52] Ebd. S. 90.
[53] Concordia Regularis, Prolog.: P. L. 137, 475.
[54] Die Vita Wolfkangi von Othloh siehe SS. IV 525—542.
[55] Vita c. 10: S. 530.
[56] Ebd. c. 15: S. 532.
[57] SS. XV 1056.

Zweites Kapitel

Literatur. W. Franke, Romuald von Camaldoli und seine Reformtätigkeit zur Zeit Ottos III.: Histor. Studien Heft 102 (Berlin 1913). Dort auch die übrige Literatur.

[1] Seine Vita vom hl. Petrus Damiani, trotz mancherlei Mängel äußerst wertvoll P. L. 144, 953—1008; ergänzend hinzu tritt die Vita quinque fratrum des Brun von Querfurt: SS. XV 716—738.
[2] Vita Romualdi c. 1 u. 2: P. L. 144, 955 ff.
[3] Ebd. c. 4: S. 959.
[4] Ebd. c. 5: S. 960.
[5] Ebd. c. 8 u. 9: S. 962 ff.
[6] Ebd. c. 13: S. 966 ff.
[7] Ebd. c. 22 u. 23: S. 973 ff.
[8] Vita quinque fratrum c. 2: SS. XV 720.
[9] Vita Romualdi c. 18: P. L. 144, 970.
[10] Ebd. c. 45: S. 992.
[11] Ebd. c. 49: S. 994 ff.
[12] Vita quinque fratrum c. 31: SS. XV 738.
[13] Vita Romualdi c. 41: P. L. 144, 941.
[14] Albers, Consuetudines I: S. 1.
[15] Vita Romualdi c. 37: S. 988.
[16] Ebd. c. 52: S. 996 ff. und c. 64, S. 1002 f.
[17] Ep. VI, 12: P. L. 144, 393.

[18] Petrus Damiani, De contemptu saeculi c. 27: P. L. 144, 280.
[19] De perf. monachi c. 3: P. L. 144, 295.
[20] Ep. VI, 12: ebd. S. 392 ff.
[21] Leo von Ravenna: Mabillon, AA. SS. O. S. B. saec. V 871.
[22] Die Einzelheiten bei Petrus Damiani, De instit. ord. erem.: P. L. 145, 335 ff.
[23] Seine Vita von seinem Schüler Johannes: P. L. 144, 113—146.
[24] Vita c. 1: S. 115.
[25] De contemptu saeculi c. 30: S. 236.
[26] Vgl. ebd. c. 29: S. 283 ff.
[27] Vita c. 5: S. 121 ff.
[28] De instit. ord. erem. c. 21: S. 353.
[29] De contemptu saeculi c. 29: S. 285.
[30] De perf. monachi c. 6: S. 299 ff.
[31] Ep. VI, 12: S. 396.
[32] De laude flagell. c. 6: P. L. 145, 686.
[33] Ebd. c. 2: S. 681.
[34] Ep. VI, 34: S. 433.
[35] Vita Radulfi et Dominici c. 8: P. L. 144, 1015.
[36] De inst. ord. erem. c. 14: S. 346.
[37] Die Einzelheiten s. De vita eremitica c. 5 ff.: P. L. 145, 753 ff.
[38] Institutio monialis c. 14: P. L. 145, 747.
[39] Vgl. die Ablehnung in Cluniazenserkreisen: Bibl. Clun. S. 460.
[40] Seine Viten: P. L. 146, 677—706 u. 765—812.
[41] Vita I, c. 12: S. 676.
[42] Ebd. c. 20: S. 679.
[43] Vita II, c. 3: S. 775.
[44] Vita I, c. 51: S. 684.

Drittes Kapitel

Literatur. Hauck und Sackur. — O. Ringholz, Der hl. Odilo in seinem Leben und Wirken. Brünn 1885. — A. L'Huillier, Vie de St. Hugues, abbé de Cluny. Solesmes 1888. — E. Hauviller, Ulrich von Cluny. Ein biographischer Beitrag zur Geschichte der Cluniazenser im 11. Jahrhundert. Münster 1896. — G. Schreiber, Kurie und Kloster im 12. Jahrhundert. Stuttgart 1910. — Mayr, Die Hirschauer während des Investiturstreites: Mitteil. des Instit. für österr. Geschichtsforschung 1880. — F. Gardon, Histoire de l'abbaye de la Chaise-Dieu. Le Puy 1912.

[1] Odilo nennt ihn „in augmentatione praediorum et adquisitione temporalis commodi studiosus“: Bibl. Clun. S. 269.
[2] Bibl. Clun. S. 273 ff.
[3] Seine Vita vom hl. Odilo in: Bibl. Clun. 279—290.
[4] Vita S. 283.
[5] Ebd. S. 289.
[6] Ebd. S. 288.
[7] Ebd. S. 284.
[8] Vita c. 1: P. L. 142, 703.
[9] Ebd. c. 11: S. 708.
[10] Ebd. c. 14: S. 709.
[11] Ebd. c. 18: S. 712.
[12] Ebd. c. 24: S. 715.
[13] Ebd. c. 17: S. 711.
[14] Ebd. c. 24: S. 715.
[15] Ebd. c. 27: S. 718.
[16] Seine Vita von Petrus Damiani: Bibl. Clun. S. 315—328.
[17] Ebd. c. 4: S. 318.
[18] Siehe Franke, Der hl. Romuald S. 86 ff.
[19] Sackur II 101—113.
[20] Über ihn seine Vita: SS. XI 280 bis 290; ferner Gesta ep. Vird. contin.: SS. IV 48 ff., und Hugo von Flavigny, 2. Buch der Chronik: SS. VIII 370 ff.
[21] Vita c. 4: S. 282.
[22] Ebd. c. 12: S. 286.
[23] Ebd. c. 14: S. 287.
[24] Seine Vita: SS. XI 293—316.
[25] Vita c. 6 u. 7: S. 297.
[26] Ebd. c. 27: S. 310.

[27] Seine Vita: SS. XI 167—218.
[28] Vita I, c. 13: S. 177.
[29] Casus St. Galli: SS. II 78—147.
[30] Vita SS. XII 211—224.
[31] Vita c. 7: S. 213.
[32] Ebd.
[33] Ebd. c. 20: S. 218.
[34] Bertholdi Annales 1077: SS. V 298.
[35] Constit. Hirsaugiensis, Prolog.: P. L. 150, 929.
[36] Lorscher Spottgedicht: SS. XXI 430 ff.
[37] Das Verzeichnis der Hirsauer Klöster P. L. 150, 925 ff.
[38] Viten: Bibl. Clun. S. 413—448.
[39] Ebd. S. 418.
[40] Bibl. Clun. S. 495.
[41] Ulrich, Consuet. Clun. II, 1: P. L. 149, 700 ff.
[42] Bibl. Clun. S. 480.
[43] Bull. Clun. S. 21; Jaffé-Löwenfeld n. 5154.
[44] Petrus Damiani, Ep. VI, 5: P. L. 144, 380.
[45] Ebd.
[46] Consuet. Clun. I, 1: S. 645 ff.
[47] Ebd. I, 2: S. 646 ff.
[48] Ebd. I, 5: S. 650.
[49] Ebd. II, 8: S. 706.
[50] Ebd. III, 10 u. 12: S. 748 ff.
[51] Ebd. I, 6: S. 651 f.
[52] Ebd. III, 13: S. 757 ff.
[53] Ebd. III, 8: S. 747.
[54] Ebd. III, 11: S. 751 ff.
[55] Ebd. I, 30: S. 675 f.
[56] Siehe darüber B. Albers, Untersuchungen zu den ältesten Mönchsgewohnheiten. Ein Beitrag zur Benediktinerordensgeschichte des 10. bis 12. Jahrhunderts: Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München II. Reihe, Nr. 8. München 1905.
[57] Seine Vita P. L. 150, 29—58. Vgl. A. J. Macdonald, Lanfranc. A Study of his Life, Work and Writing. Oxford-London 1926.
[58] Vita c. 1: S. 30 f.
[59] Ebd. c. 2: S. 32.
[60] Macdonald a. a. O. S. 26.
[61] P. L. 150, 443—516.
[62] Ebd., Praefatio: S. 445.
[63] Seine Vita: P. L. 158, 49—118.
[64] Seine Vita: P. L. 171, 1505—1532.
[65] Vita lib. II, c. 2 ff: P. L. 171, 1519 ff.
[66] Seine Vita: AA. SS. April. I 412—420.
[67] Vita, Proleg.: S. 412.
[68] Seine Vita: P. L. 150, 1461—1488.
[69] Vita c. 9: S. 1467.
[70] Ebd. c. 29: S. 1478.
[71] Ebd. c. 14: S. 1469.

Viertes Kapitel

Literatur. Für die Einsiedler-Genossenschaften: Joh. v. Walter, Die ersten Wanderprediger Frankreichs: Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche IX, 3. Leipzig 1903. — Cl. Auvry, Histoire de la Congrégation de Savigny: Publ. de la Société de l'hist. de Normandie 1896/99. — L. Guilloreau, Les fondations anglaises de l'abbaye de Savigny: Revue Mabillon V (1909) 290 bis 335. — L. Merlet, Cartulaire de l'abbaye de Tiron. Paris 1883. — U. Berlière, La congrégation bénédictine de Chalais: Rev. bén. 31 (1914) 402—419. J. C. Roman, L'ordre dauphinois et provençale de Chalais. Gap 1920. — Ders., Les chartes de Chalais: Archives de la France monastique 23—25 (1923). — Für Cîteaux: U. Berlière, Les origines de Cîteaux et l'ordre bénédictin au XII[e] siècle: Revue d'hist. ecclés. 1900, S. 448—471; 1911, S. 253—290. — Deminuid, Pierre le Vénérable, ou la vie et l'influence monastique au XII[e] siècle. Paris 1915. — Gr. Müller, Vom Zisterzienserorden. Bregenz 1927.

[1] Leo Ost., Chron. Casin. IV 78: SS. VII 802.
[2] Vgl. Ordericus Vitalis, Hist. eccles. VIII 26: P. L. 188, 644.
[3] Seine Vita: P. L. 162, 1043 ff.; ebd. auch die Regel von Fontevrauld S. 1079 ff.
[4] Seine Vita: Analecta Boll. I (1882) 357—390.
[5] Ordericus Vitalis, Hist. eccles. VIII 26: S. 643.
[6] Seine Vita: AA. SS. April. II 222—254.
[7] Seine Vita: AA. SS. Oct. X 249—267.
[8] Seine Vita: AA. SS. Iun. V 112.
[9] Petrus Ven., Statuta 67: Bibl. Clun. S. 1372.
[10] Petrus Damiani, De horis canon. c. 7: P. L. 145, 228.
[11] Petrus Ven., Statuta 35: S. 1363.
[12] Ebd. 37: S. 1364 f.
[13] Ebd. 39: S. 1365.
[14] Über ihn Petrus Ven., De miraculis II, 12 u. 13: P. L. 189, 922 ff.
[15] Chron. Cass. IV 60: SS. VII 790.
[16] Ebd. 75: S. 801.
[17] Petrus Ven., De miraculis II 12: S. 923.
[18] Die Einzelheiten bei Petrus Ven., ebd.
[19] Bibl. Clun. S. 572 ff.
[20] Ebd. S. 602.
[21] Seine Vita: P. L. 157, 1269 ff.
[22] Hist. eccles. P. III, lib. VIII, c. 25: P. L. 173, 637 ff.
[23] Exordium parvum in Analecta Divi onensia 6.
[24] Viten: P. L. 185, 225—416 469—524.
[25] Vita I, c. 5: P. L. 185, 241.
[26] Petrus Ven., Ep. I, 28: P. L. 189, 144.
[27] Ebd. S. 128.
[28] Ordericus Vitalis, Hist. eccles. VIII 25: S. 639.
[29] Apologia c. 9: P. L. 182, 910 ff.
[30] Ebd. c. 10: S. 913.
[31] Ebd. c. 11: S. 914.
[32] Ebd. c. 12: S. 915.
[33] P. L. 166, 1378 ff.
[34] P. L. 189, 406.
[35] Ep. 7: P. L. 182, 104.
[36] Durandus, Thes. anecdot. IV.
[37] Ebd. S. 1587.
[38] P. L. 189, 149.
[39] Siehe bei Berlière, Les origines de Cîteaux S. 16 ff.
[40] P. L. 196, 1605.
[41] P. L. 189, 418.
[42] S. Bernhard, Ep. 91: P. L. 182, 223.
[43] Aus dem Briefe der Cassinesen an die Mönche von Hersfeld (1072 bis 1085), hrsg. von Dümmler, Neues Archiv III (1878) 189 ff.
[44] Rupert von Deutz, Altercatio monachi et clerici: P. L. 170, 537.
[45] Ebd., De vita vere apostolica, Prolog.: S. 612.

Fünftes Kapitel

Literatur. U. Berlière, Les chapitres généraux de l'ordre de St. Benoît avant le IV[e] concile de Latran 1215: Revue bénéd. 8 (1891) 255—264. — Ders., Les chapitres généraux de l'ordre de St. Benoît: Mél. d'hist. bénéd. IV (1902) 52—171, und die Ergänzung: Revue bénéd. 22 (1905) 377—397. — Ders., Honorius III et les monastères bénéd.: Revue belge de Phil. et d'Histoire 1923, S. 237—265 461—484. — W. A. Pantin, The general and provincial Chapters of the English Black Monks 1215—1540: Transactions of the Royal Hist. Society X (1927) 195—263. — P. Schmieder, Zur Geschichte der Durchführung der Benedictina in Deutschland: Studien und Mitteil. IV 2 (1883) 278 bis 289; V 2 (1884) 100—110. — J. M. Vidal, Notice sur les œuvres du pape Benoît XII: Revue d'hist. ecclés. de Louvain IV (1915) 557—565 784—810. — Karl Jacob, Studien über Benedikt XII. (Berlin 1910). — Für die neueren Orden:

N. Policari, San Silvestro Guzzolini e le origini d'una congregazione benedettina nel secolo XII: Riv. stor. bened. 2 (1907) 221—229. — Pl. Lugano, Il primo corpo di costituzioni monastiche per l'ordine di Montoliveto: Riv. stor. bened. 6 (1911) 107—134. — Ders., Origine e primordi dell'ordine di Montoliveto. Siena 1909. — Montoliveto Maggiore nel VI centenario della fondazione. Roma 1919.

[1] Chron. Cass. I 32: M. G. SS. VII 602.
[2] M. G. SS. III 615 ff.
[3] Ep. 91: P. L. 182, 222.
[4] Über den Kardinal s. U. Berlière, Mél. d'hist. bénéd. IV (1902) 1—51.
[5] Der Brief findet sich bei U. Berlière, Documents inédits pour servir à l'hist. ecclés. de la Belgique I (1894) 93 ff., auch Revue bénéd. 8 (1891) 260 ff.
[6] Das Schreiben bei Berlière a. a. O. S. 103 ff.
[7] Kl. Honselmann, Eine bisher ungedruckte Urkunde des Papstes Lucius II.: Zeitschrift für vaterländ. Gesch. und Altertumsk. 1924, S. 62 bis 78.
[8] Wibald von Stablo, Ep. 135 u. 162: Jaffé, Mon. Corbeiensia S. 211 269.
[9] Herbord, Dialogi I 19: Jaffé, Mon. Bamb. S. 719.
[10] P. L. 182 713.
[11] Ebd. S. 714.
[12] Ep. I, 189: P. L. 214, 168.
[13] Ep. X, 14: ebd. 215, 1111.
[14] Annales Camald. IV 191.
[15] Innoc. III, Ep. V, 158: P. L. 214, 1173.
[16] P. L. 215, 775.
[17] Ebd. 216, 312.
[18] Mansi XXII 999.
[19] Vgl. Berlière, Les chapitres généraux: Mél. d'hist. bénéd. IV 62.
[20] J. Zeller, Drei Provinzialkapitel aus der Kirchenprovinz Mainz: Studien und Mitteil. 43 (1925) 73—98.
[21] D'Achery, Spicil. I 707 ff.
[22] Martène, Thes. anecd. IV 1205—1211.
[23] Ennen-Eckertz, Quellen zur Geschichte der Stadt Köln (Köln 1863) II, Nr. 160, S. 162.
[24] Martène a. a. O. III 715.
[25] Mansi XXIII 1027.
[26] Ebd. S. 1174.
[27] Vgl. ebd. XXIV 137.
[28] Schannat, Hist. Fuldensis S. 211.
[29] U. Berlière, Docum. inédits S. 61 ff.
[30] Bullarium Magnum I 218 ff.
[31] Siehe Berlière, Les chapitres généraux S. 64.
[32] Siehe Leop. Delisle, Enquête sur la fortune des établissements de l'ordre de St. Benoît en 1338: Notices et extraits des manuscrits de la Bibl. nat. XXXIX 359—408.
[33] Berlière a. a. O. S. 106 ff.
[34] Schmieder, Zur Geschichte der Durchführung der Benedictina: a. a. O. S. 103.
[35] Ebd. S. 102.
[36] Siehe Meichelbeck, Chronic. Benedictoburanum S. 147.
[37] Schmieder a. a. O. S. 110.
[38] Berlière, Docum. inédits I 71 ff.
[39] Ebd. S. 83.
[40] Der Kommentar wurde herausgegeben von Caplet (Monte Cassino 1894), das ‚Speculum monachorum' von H. Walter (Freiburg 1901); über Bernhard s. Studien und Mitteil. 21 (1900) 411—423, und 22 (1900) 32 bis 48.
[41] Siehe A. Porsch, Die staats- und kirchenpolitische Stellung Engelberts von Admont. Paderborn 1920.
[42] Seine Vita ediert von Franceschini, Vita di San Silvestro (Jesi 1772) 177—246.
[43] Seine Vita AA. SS. Aug. IV 475—478.
[44] Spicil. Montoliv. I 17.
[45] Ebd. S. 20.

Dritter Teil

Erstes Kapitel

Literatur. Für die Zustände im Benediktinertum: J. Linneborn, Der Zustand der westfälischen Benediktinerklöster in den letzten 50 Jahren vor ihrem Anschluß an die Bursfelder Kongregation. (Diss.) Münster 1898. — Jos. Zeller, Die Umwandlung des Benediktinerklosters Ellwangen in ein weltliches Stift: Württemb. Geschichtsquellen X (1910) 295 ff. — V. Redlich, Johannes Rode von St. Matthias: Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums Heft 11 (1923) 16 ff. — Für Subiaco: Schmidlin, Ein Kampf um das Deutschtum im Klosterleben Italiens: Hist. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 24 (1903) 15—40 253—282. — Für St. Justina: Trifone, Ludovica Barbo: Riv. stor. bened. 5 (1910) 269—280 364—394. — Für Valladolid: Curiel, Congregatio hispano-benedictina: Studien und Mitteil. 25 (1904) 190—207 514—532 697—711; vgl. auch die folgenden Bände. — Für St. Jakob in Lüttich: U. Berlière, Benediktiner- und Zisterzienser-Reform in Belgien vor dem Trienter Konzil: Studien und Mitteil. 8 (1887) 317 ff. 532 ff. — Ders., L'ordre bénédictin en Belgique: Revue bénéd. XI (1894) 1 ff. — P. Volk, Der Liber ordinarius des Lütticher St. Jakobsklosters: Beiträge zur Gesch. des alten Mönchtums Heft 10, S. XXI ff. LXXIII ff. — Für Kastl: B. Wöhrmüller, Beiträge zur Kastler Reform: Studien und Mitteil. 42 (1924) 10—40. — Für Melk: J. Zeller, Das Provinzialkapitel im Stifte Petershausen im Jahre 1417: Studien und Mitteil. 41 (1922) 1—73. — U. Berlière, La réforme de Melk au XV^e siècle: Mél. d'hist. bénéd. I 27—56. — F. X. Thoma, Petrus von Rosenheim O. S. B. Ein Beitrag zur Melker Reformbewegung: Studien und Mitteil. 45 (1927) 94—222.

[1] Nikolaus von Siegen, Chronik: Ausg. von Wegele: Thüring. Geschichtsquellen II (Jena 1855) 414 ff.

[2] Siehe darüber Linneborn, Der Zustand der westfälischen Benediktinerklöster 3 ff.

[3] Siehe P. Barry, Die Zustände im Wiener Schottenkloster und die Reform von 1418 (Aichach 1927) S. 40.

[4] Über die Anfänge der Kommende s. E. Berger, St. Louis et Innocent IV (Paris 1893) S. 267—297.

[5] Jordan, Reg. Clementis IV n. 978: Potthast 19, 420.

[6] Vgl. U. Berlière, La commende aux Pays-Bas: Mél. de Godefroid Kurth (Lüttich 1908) S. 196—201.

[7] Siehe Linneborn a. a. O. S. 19.

[8] Siehe Trithemius, Rede von 1496: Busäus S. 897.

[9] Vgl. Sugenheim, Bayerns Kirchen- und Volkszustände im 16. Jahrh. S. 176—272.

[10] M. Armellini, Catalogi tres Episc., Reform. et vir. ill. (Assisi 1733) S. 28 ff.

[11] B. Pez, Bibl. ascetica VIII 493 ff.

[12] Die Hauptquelle für die Entstehung der Reform ist der Brief des Ludovicus Barbo an seine Mönche vom Jahre 1440: Pez, Thesaur. anecdot. t. II, P. III, S. 269, neue Ausg. Campeis, Ludovici Barbi de innitiis congregationis S. Iustina. Padua 1908.

[13] Curiel: Studien u. Mitteil. 25 (1904) 203.

[14] Ebd. S. 205.

[15] Siehe ebd. S. 689 ff.

[16] Ebd. S. 702.

[17] Curiel: Studien u. Mitteil. 25, S. 205.
[18] Wöhrmüller, Beiträge zur Kastler Reform: a. a. O. S. 11 ff.
[19] Ebd. S. 21 ff.
[20] So wenigstens der Bericht Colmanns in der „Historia de ortu monasterii S. Aegidii Norimberg." bei Oefele, Rer. Boic. SS. I 342; über die Glaubwürdigkeit des Berichtes s. Barry, Die Zustände im Wiener Schottenkloster S. 67.
[21] Über ihn s. Grabmann, Der Benediktiner-Mystiker Johannes von Kastl: Theol. Quartalschr. 101 (1920) 186 ff. Sein Büchlein „De adhaerendo Deo" in deutscher Übersetzung erschienen von W. Oehl, Dokumente der Religion II. Paderborn 1923.
[22] De adhaerendo Deo c. 5.
[23] Ebd. c. 8.
[24] Ebd. c. 15.
[25] J. Zeller, Das Provinzialkapitel im Stifte Petershausen: a. a. O. S. 47.
[26] Ebd. S. 50.
[27] Ebd. S. 35 ff.
[28] Ebd. S. 63 ff.
[29] Annales Hirs. II 400.
[30] Der Brief ediert von G. Morin in Studien und Mitteil. 1886 II, S. 273 ff.
[31] Barry, Die Zustände im Wiener Schottenkloster S. 45 ff.
[32] Vgl. seine „Avisamenta" bei Barry 36 ff.
[33] Der an der Visitation beteiligte Prior Schlittpacher hat einen kurzen Visitationsbericht über alle visitierten Klöster (53 an der Zahl) hinterlassen, hrsg. von J. Zibermayr: Mitteil. des Instit. für österr. Geschichtsforsch. 30 (1909) 258—279. Außerdem kommen als Quelle in Frage: das „Senatarium" des Abtes Martin von den Schotten in Wien: H. Pez, SS. rer. Austr. II 623—675, das „Itinerarium" des Wolfgang von Steyr ebd. S. 447—456, die „Tuitiones pro observantia regulae" des Martin von Senging: B. Pez, Bibl. ascetica VIII 503—549.
[34] „Tuitiones": a. a. O. S. 513.
[35] Ebd. S. 517.
[36] Ebd. S. 518.
[37] Ebd. S. 544 ff.
[38] Ebd. S. 587.

Zweites Kapitel

Literatur. Zu Bursfeld: U. Berlière, Les origines de la Congrégation de Bursfeld: Mél. d'hist. bénéd. III (1901) 1—73. — J. Linneborn, Die Reformation der westfälischen Benediktinerklöster im 15. Jahrhundert durch die Bursfelder Kongregation: Studien und Mitteil. 20 (1899) 266—314 531—570. — J. Linneborn, Die Bursfelder Kongregation während der ersten hundert Jahre ihres Bestehens: Deutsche Geschichtsblätter XIV (1913) 3—30 33—58. St. Hilpisch, Die Einführung der Bursfelder Reform in Maria-Laach: Studien und Mitteil. 44 (1926) 92—107. — V. Redlich, Johann Rode von St. Matthias bei Trier: Beiträge zur Gesch. des alten Mönchtums Heft 11 (Münster 1923). — Für das Benediktinertum des 15. Jahrhunderts in Frankreich: H. Denifle, La désolation des églises, monastères et hôpitaux en France pendant la guerre de cent ans. 2 Bde (Paris 1897/99). — Für Chezal-Benoît: U. Berlière, La Congrégation bénéd. de Chezal-Benoît: Mél. d'hist. bénéd. III 97—198.

[1] Trithemius, Annales Hirsaug. S. 350 ff.
[2] De statu Mon. Bursfeldensis: Pez, Bibl. ascet. VIII 553.
[3] Chron. Clus., bei Leibniz, SS. Brunswic. II 350.
[4] Leuckfeld, Antiq. Bursf. S. 98.

[5] Berlière, Les origines de Bursfeld S. 33 ff.
[6] Ebd. S. 37.
[7] Der Statutenentwurf bei J. Linneborn, Die Bursfelder Kongregation während der ersten hundert Jahre ihres Bestehens: a. a. S. 52 ff.
[8] „Senatorium": Pez, SS. Rer. Austr. II 637.
[9] Bei Berlière a. a. O. S. 48 ff.
[10] Ebd. S. 59.
[11] Ebd. S. 61.
[12] Vgl. das Vorgehen bei Melk in den „Avisamenta" des Nikolaus von Dinkelsbühl bei Barry, Zustände im Wiener Schottenkloster S. 36 ff.
[13] Linneborn, Die Reformation S. 287.
[14] Eine Liste der Bursfelder Klöster bei Linneborn, Die Bursfelder Kongregation 36 ff., besser bei P. Volk, Die Generalkapitel der Bursfelder Benediktiner-Kongregation: Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums Heft 14 (1928), S. 104 f.
[15] Chronik des Nikolaus von Siegen S. 178.
[16] Ebd. S. 455.
[17] Das Folgende nach Denifle, La désolation des églises, monastères et hôpitaux en France pendant la guerre de cent ans. 2 Bde. Paris 1897/99.
[18] Ebd. I 3.
[19] Ebd. S. 9.
[20] Ebd. S. 13.
[21] Ebd. S. 22.
[22] Ebd. S. 26 ff.
[23] Ebd. S. 37.
[24] Ebd. S. 39.
[25] Ebd. S. 40.
[26] Ebd. S. 44.
[27] Ebd. S. 50.
[28] Ebd. S. 63.
[29] Ebd. S. 66.
[30] Ebd. S. 70.
[31] Ebd. S. 71.
[32] Ebd.
[33] Ebd. S. 72.
[34] Ebd. S. 75.
[35] Ebd. S. 88.
[36] Ebd. S. 92.
[37] Ebd. S. 109.
[38] Ebd. S. 167.
[39] Ebd. S. 181.
[40] Ebd. S. 205.
[41] Ebd. S. 238.
[42] Ebd. S. 285.
[43] Ebd. S. 321.
[44] Ebd. S. 336.
[45] Ebd. S. 341.
[46] Ebd. S. 378 402 450.
[47] Ebd. S. 573.
[48] Ebd. S. 575.
[49] Ebd. S. 532.
[50] Siehe die Einleitung zu seinen Statuten bei Berlière, La Congrég. bénéd. de Chezal-Benoît S. 104.
[51] Ebd. S. 109.

Drittes Kapitel

Literatur. Für die Reformation in Deutschland: K. Rothenhäusler, Die Abteien und Stifte des Herzogtums Württemberg im Zeitalter der Reformation. Stuttgart 1886. — Für England: A. Gasquet, Heinrich VIII. und die englischen Klöster. Deutsche Übersetzung. 2 Bde. Mainz 1899; eine zweite englische Auflage London 1920. — G. Constant, La suppression des monastères anglais: Revue des quest. hist. 105 (1926) 257—314. — Über Ludwig Blosius siehe Collection Pax 25: Louis de Blois. Maredsous 1927.

[1] Rothenhäusler, Die Abteien ... im Zeitalter der Reformation S. 59.
[2] Ebd. S. 69.
[3] Ebd. S. 113.
[4] Ebd. S. 132.
[5] Ebd. S. 139.

[6] Rothenhäusler, Die Abteien . . . im Zeitalter der Reformation S. 150.
[7] Ebd. S. 166.
[8] Roman Hay, Astrum inextinctum S. 409.
[9] Ebd. S. 412.
[10] G. Einicke, Zwanzig Jahre Schwarzburgischer Reformationsgeschichte II (1909) 65 ff.
[11] G. Berbig, Inventarium über die fahrende Habe im Kloster Mönchröden bei Koburg vom 4. Oktober 1531: Zeitschrift des Vereins für Thüring. Gesch. und Altertumsk. N. F. 13 (1903) 329 ff.
[12] Nach Gasquet, Heinrich VIII, I 11 ff.
[13] Ebd. S. 203 ff.
[14] A. Bellesheim, Gesch. der kathol. Kirche Irlands II (Mainz 1890) 50 ff.
[15] Über ihn H. Günter, Abt Gerwig Blarer von Weingarten und die Gegenreformation, in der Festschrift Georg v. Hertling zum 70. Geburtstag (Kempten 1913) S. 342—349.
[16] Über ihn am besten mit Nachweis der gesamten Literatur bei Pastor, Gesch. der Päpste IX 542—561.
[17] Einleitung zu den Statuten.
[18] Instructio vitae asceticae IV: Ausg. Blosii Opera (Ingolstadt 1726) S. 520.
[19] Paradisus animae c. 24: ebd. S. 20.
[20] Ebd.
[21] AA. SS. Praef. gen. X.
[22] Sess. XXV de ref., c. 15 u. 18.
[23] Ebd. c. 8.
[24] Ebd. c. 21; vgl. auch sess. XIV, c. 10.
[25] Sess. XXI, c. 8.

Viertes Kapitel

Literatur. Für die Exemten: U. Berlière, La Congrégation bénédictine des Exempts de Belgique: Mél. d'hist. bénéd. I 96—118, und Archives de la France monastique IV 50 ff. — U. Berlière, La Congrégation bénédictine des Exempts de France: Mél. II 1—17, und Archives IV 53 ff. — Für St. Vanne: Archives IV 80 ff. — S. Baeumer, Johannes Mabillon (Augsburg 1892) S. 41 ff. — Godefroy, La Congrégation de St. Vanne et la Révolution. Paris 1918. — Für St. Maurus: Archives IV 90 ff. — Martène, Histoire de la Congrégation des St. Maur, hrsg. von G. Charvin, Archives de la France mon. 31 (1928). — Für Belgien: U. Berlière, La Congrégation bénédictine de N.-D. de la Présentation (1628—1654): Mél. I 119—209. — Für Deutschland: B. Braunmüller, Zur päpstlichen Klostervisitation von 1513: Studien und Mitteil. 3, II (1882) 383—391. — G. Mayer, Skizze einer Geschichte der schwäbischen und schweizerischen Benediktinerkongregation: Studien und Mitteil. 9 (1888) 382—394 573—588. — Dungel, Die österreichische Benediktinerkongregation: Studien und Mitteil. 4, I (1883) 49—64 306—324; II 108—115 300—309. — B. Huemer, Die Salzburger Benediktinerkongregation 1641—1808: Beiträge zur Gesch. des alten Mönchtums Heft 9 (Münster 1918). — U. Berlière, Der Benediktinerkongreß in Regensburg 1631: Studien und Mitteil. 9 (1888) 399—417. — Für Salzburg: M. Sattler, Die Benediktiner-Universität Salzburg: Studien und Mitteil. 2, I (1881) 61—74 273—283; II 89—100 282—296.

[1] Archives IV 58 ff.
[2] Ebd. S. 60 ff.
[3] U. Berlière, La Congrégation des Exempts de France S. 14.
[4] Ders., La Congrégation de N.-D. de la Présentation S. 132.
[5] Ebd. S. 139.
[6] Ebd. S. 140.

[7] Berlière, La Congrégation de N.-D. de la Présentation S. 145.
[8] Ebd. S. 163.
[9] Ebd. S. 196 ff.
[10] R. Hay, Astrum inextinctum S. 236 ff.
[11] Braunmüller, Zur apostolischen Klostervisitation von 1593: a. a. O. S. 383; das päpstliche Schreiben an Benallis S. 385.
[12] Pastor, Gesch. der Päpste XII 305.
[13] Dungel, Die österreichische Benediktinerkongregation I 51.
[14] Ebd. S. 63.
[15] Ebd. II 300.
[16] Berlière, Der Benediktinerkongreß S. 409.
[17] Die Schreiben bei R. Hay a. a. O. 385 ff.
[18] Ebd. S. 255.
[19] Ebd. S. 341.

Fünftes Kapitel

Literatur. Vor der Säkularisation: Ch. Gérin, Les Bénédictins français avant 1789: Revue des quest. hist. XIX (1876) 449—512. — Anger, Les mitigations demandées par St.-Germain-des-Prés en 1765: Archives de la France monast., Revue Mabillon 14 (1908) 196—230. — B. Wöhrmüller, Literarische Sturmzeichen der Säkularisation: Studien und Mitteil. 45 (1927) 12—45. — R. Hittmair, Der Josefinische Klostersturm im Land ob der Enns. Freiburg 1907. — A. Wolf, Die Aufhebung der Klöster in Innerösterreich. Wien 1871. — A. M. Schleglmann, Geschichte der Säkularisation im rechtsrheinischen Bayern. 3 Bde. Regensburg 1903—1908. — M. Erzberger, Die Säkularisation in Württemberg. Stuttgart 1902. — Fritz Geier, Die Durchführung der kirchlichen Reformen Josephs II. im vorderösterreichischen Breisgau: Stutz, Kirchenrechtl. Abhandl. Nr. 16 u. 17. Stuttgart 1905.

[1] Als Biographien sind für die Zeit wertvoll: A. Naegele, Abt Benedikt Rauh von Wiblingen (1635—1663): Röm. Quartalschr. 18. Supplementsheft. Freiburg 1911; B. Schroll, Abt Hieronymus Marchstaller von St. Paul in Kärnten. Klagenfurt 1891.
[2] Siehe darüber Mittermüller, Die Hauptvertreter der theologisch-philosophischen Wissenschaft an der Universität Salzburg: Studien und Mitteil. 5, I 122—148 361—373; II, 73—91 358—382.
[3] Histoire d'un voyage littéraire S. 78.
[4] Über ihn s. G. Pfeilschifter, Fürstabt Martin Gerbert von St. Blasien. Köln 1912.
[5] Gérin, Les Bénédictins français avant 1789 S. 451.
[6] Ebd. S. 452.
[7] Ebd.
[8] Ebd. S. 463.
[9] Ebd. S. 481.
[10] Ebd. S. 482.
[11] Studien und Mitteil. 5, I (1884), 370.
[12] Geier a. a. O. S. 162.
[13] Hittmair a. a. O. S. 415.
[14] Geier a. a. O. S. 205.
[15] Schleglmann, Gesch. der Säkularisation im rechtsrhein. Bayern I 369.
[16] Vgl. seine Memoiren, hrsg. von St. Braun (Freiburg 1870) S. 283.

Vierter Teil

Erstes Kapitel

Literatur. Für Bayern: L. Rid, Congregatio Benedictina-Bavarica: Annales O. S. B. (1910) S. 129 ff. — Für Solesmes: A. Guépin, Solesmes et Dom Gué-

ranger. Le Mans 1876. — Ders., Les moins de Solesmes. Le Mans 1882. — Ders., Dom Guéranger. 2 Bde. Paris 1909. — A. Ledru, Dom Guéranger et Msgr. Bouvier. Paris 1911. — Für Amerika: B. Wimmer, Beiträge zur Geschichte des Benediktinerordens in den Vereinigten Staaten von Nordamerika: Studien und Mitteil. 6, I 412—424; 7, I 459—469; 7, II 437—440; VIII 260—265; XV 478—486. — W. Mathäser, König Ludwig von Bayern und die Gründung der ersten bayrischen Benediktinerabtei in Nordamerika: Studien und Mitteil. N. F. 12 (43) (1926) 123—186. — A. Vogel, Die Benediktiner-Kolonie Neu-Engelberg in Conception: Studien und Mitteil. 3, I (1882) 209—232; II 48—64. — Für Beuron: A. Schott, Leben und Wirken des hochw. Herrn Dr. Maurus Wolter, Erzabtes von Beuron. Stuttgart 1891. — G. van Caloen, Dom Maur Wolter et les origines de la Congrégation bénédictine de Beuron. Bruges-Lille 1891. — A. Kienle, Maurus Wolter, Erzabt von Beuron: Katholik 1893, S. 1—13 97—112 213—231. — S. v. Oer, Erzabt Plazidus Wolter. Freiburg 1909. — Odilo Wolff, Beuron. Bilder und Erinnerungen. 6. Aufl. Freiburg 1923. — Maurus Wolter, dem Gründer Beurons zum 100. Geburtstag. Erinnerungen und Studien. Beuron 1925. Zu Pierre-qui-vire: J. Bouchard, Vie du R. P. Muard 2 Bde. Paris 1893. — Für die Kongregation von Subiaco: D. Serafini, Appunti storici sugli inizi della Congregazione Cassinese della Primitiva Osservanza. Subiaco 1922. — Zu St. Ottilien: Lumen caecis. St. Ottilien 1928.

[1] J. Godefroy, Les derniers chapitres généraux de la Congrégation de St.Vanne: Arch. de la France monast., Revue Mabillon 16 (1926) 233.

[2] Cl. Lyon, Les derniers jours de l'Abbaye d'Aulne: L'éducation populaire 1882, S. 17 ff.

[3] U. Berlière, Un projet de réstauratión bénédictine en 1815: Revue bénéd. 23 (1906) 108 ff.

[4] Studien und Mitteil. 1, I (1880) 141.

[5] Vgl. P. Schegg, Erinnerungen an Daniel Bonifaz Haneberg (München 1877) S. 97.

[6] Guépin, Solesmes: App. S. 3.

[7] Dom Guéranger II 346.

[8] Ebd. S. 344.

[9] Mathäser a. a. O. S. 127.

[10] Vogel a. a. O. S. 212.

[11] Die Schriftstücke s. Studien und Mitteil. VIII (1887) 100 f.

[12] Marra, Il collegio Sant' Anselmo (Catania 1901) 23.

[13] Studien und Mitteil. VIII 103.

[14] Marra S. 78.

[15] Studien und Mitteil. VIII 296.

[16] Ebd. S. 297.

Register

A. = Abt, Abtei.
B. = Bischof.
EB. = Erzbischof.
K. = Kaiser.
Kg. = König.
Kl. = Kloster.
M. = Mönch.
P. = Papst.
Pr. = Prior, Priorat.

Aachen 378; Äbteversammlung (816 bis 817) 124 229; Konzil (802) 121.
Abbatiae nullius 395.
Abbo v. Fleury A. 151 173.
Abderhaman, Kalif 146.
Abdinghof A. 243 255 273 276 293.
Abgaben 257.
Abingdon A. 149 150.
Abraham, Patriarch 17.
Abrahamius, Eins. 30.
Äbte, Absetzbarkeit 262 f. 269 f. 305 f.; Versammlungen 229 ff.
Abt-Primas 386—388.
Abtsbestellung 108 f. 115.
Achaz Pr. 343.
Achéry, d', Mauriner 332.
Adalbero, B. v. Metz 144 146 172.
Adalbert, EB. v. Prag 130 159.
— A. v. Seeon 154.
— Graf v. Calw 179.
Adegrin, M. v. Cluny 139.
Adelgott, A. v. Disentis 155.
Adelhard, A. v. Corbie 130.
Adelheid, K.in 141 170 171.
Adelhelm, EB. v. Canterbury 149.
Adelige Klöster 254 257 278.
Admont A. 180 243 314 346 355 394.
Adrian, A. v. Schönau 296.
Aenam A. 297.
Aetheria, Pilgerin 79.
Afflighem A. 297 336 393.
Agapet III. P. 169.
Agatho, Altvater 25.
Agde, Konzil 59.
Ägid v. Buchholz A. 318.
Agricola, Joh., A. 310.
Ailly, Peter d' 271.
Alabat, Wilh., A. 306.
Albergati, Nuntius 333.
Alberich, A. v. Cîteaux 210 211 213 215 222.
— v. Rom 142.
Albert, A. v. St. Peter in Salzburg 346.
— II., B. v. Minden 295.
Albrecht V., Herzog v. Österreich 280.
Aldhelm v. Malmesbury 95 101.
Alet, Kl. St. Jacques 304.
Alexander II. P. 164 194.
Alexander III. P. 234.
— VI. P. 266 306.
Alexandra, Aszetin 20.
Alexandrien 16 31.
Alger v. Lüttich 197.
Alkuin 115 f.
Allerheiligen (St. Salvator) in Schaffhausen 180 183 243 282 313.
Alliot v. Moyenmoutier 328.
Altdorf im Elsaß A. 243 345.
Altenburg A. 243 245 343 394.
Altfrid v. Nordhumbrien 94.
Altripa Kl. 119.
Altültzen A. 243 311.
Altwasser Pr. 393.
Amatus v. Montecassino 197.
Amboise, Kardinal 307.
Ambrosius, hl. 1 51 52.
Amerikanische Kongregation 374—376.
Ammensleben A. 242.
Ammon, Altvater 12 27.
Amöneburg Kl. 111.
Amorbach A. 243.
Ampleforth A. 390.
Ancona 236.
Andechs A. 340 346 391.
Andreas, A. v. Michaelsberg 300.
— A. v. Weltenburg 273.
— Eins. 144.
— EB. v. Lund 236.
— v. Österreich, Kardinal 341.
Anegray Kl. 76 105.
Angelus, A. v. Rein 281.
Angely, St. Johannes 174.
Angers 200.
Angilram, M. v. Gorze 145.
Anhausen (Ahausen) A. 242 282 309 310 348.
Anno, EB. v. Köln 180.
Anselm v. Canterbury 194 195 197 314 356.
— v. Lucca 183.
Ansgar, hl. 130.
Anton, A. v. Garsten 346.
Antonius, Eins. 11 12 14 16 19 20 22 24 29 34 49 54 73 217.
— de Berga 252.
Apollonius, Altvater 25 31.

Apophthegmata 21 56 61 63.
Aquino, Nuntius 342.
Arbeit 15 37 66 f. 82 86 98 f. 109 198 215 f. 223.
Archembald, A. v. Fleury 173.
Archetius, Eins. 25.
Aribert A. 146.
Aribo, Pfalzgraf 154.
Arius, Irrlehrer 35.
Arles Pr. 245.
Armut 211 f. 217 223.
Arnold, A. v. Bonneval 226.
— A. v. St. Emmeram 197.
Arnoldsheim Kl. 363.
Arnulf, B. v. Rochester 194.
— Graf v. Flandern 143.
— v. Beauvais 198.
Arrouesse, Orden v. 240.
Arsenius, Altvater 27 73.
Asbach A. 243 349.
Aske, Robert 316.
Askrich, M. v. Fulda 127.
Assisi, A. St. Peter 390.
Aszeten 6 f.
Atchison A. 376 392.
Ath Kl. 319.
Athanasius, hl. 1 12 28 31 35 49 63.
Athos, Berg 160.
Attl A. 243 246 349.
Augsburg, Kongregation 345.
— A. St. Ulrich 154 242 282 284 285 349; A. St. Stephan 369 375 391.
Augustiner 241 f.
Augustinus, hl. 1 31 50 51 f. 55 63 68 227 332.
— v. Canterbury 71 92.
Auhausen A. 243.
Aura A. 180 243.
Aurelian, B. v. Arles 59 104.
Aurillac A. 141.
Auxerre, St. Germain 301.
Avignon 170.
Avranches 193.
Aymard, A. v. Cluny 169 f.
Ayndorfer, A v. Tegernsee 281.

Babenstuber, Ludwig 352.
Bagno Kl. 158.
Bahia, St. Sebastian 391.
Bakonybèl A. 390.
Balderich, B. v. Lüttich 270.
Ballenstedt A. 243 289 311.
Balthasar v. Tongern A. 318.
Bamberg 291 353; St. Michael 180.
Bangor Kl. 74 76 79.
Banz A. 243 355 360.
Barbo, Ludwig 260 f. 268 282 288 305.
Bartholomäus, A. v. Ochsenhausen 346.
Bartholomäus II., A. v. Subiaco 258.
Basel, Konzil 328.
Basilikaklöster 91.
Basilius, hl. 1 16 39—48 68 217.
— Kommentator 130.
Baturich, B. v. Regensburg 127.
Bayern 180 259 270 f. 339 f. 360 367 ff.
Bayrische Kongregation 376.
Beaulieu A. 175 176 242 303.
Bec A. 192 193 f. 198 302.
Beda Venerabilis 92 95 96 97 99 100 bis 103.
Beinwyl A. 313.
Belgische Kongregation I. 336; II. 395.
Belloc A. 394.
Belmont (Hereford) 390.
— Nordkarolina 392 395.
Benallis, A. v. St. Barontius 339 f.
Benard, Laurentius 328.
Benedictina 241 ff.
Benedikt XII. P. 241 242 244 245.
— v. Aniane 83 117—126 130 132 133 137 140 143 169 193 229.
— Biscop 94 96 97 99 103.
— Chrysanthus 299.
— II. v. Cluse 196 ff.
— v. Nursia: Leben 59—62; Regel 62 bis 72.
Benediktbeuren A. 154 242 281 318 340 349 353.
Benediktsberg A. 393.
Benno, B. v. Straßburg 153.
— Diakon 144.
Beonrad, A. v. Echternach 115 116.
Berengar, B. v. Verdun 147.
— v. Ivrea 171.
— v. Namur 142.
Berge bei Magdeburg A. 242 291 312.
Bergen im Hennegau A. 333 335 336.
Berlière, U. 241.
Bernardi, Gaetano 386.
Bernay, Ste. Marie A. 303.
Bernhard v. Abbeville (Tiron) 201 215.
— v. Clairvaux 18 164 207 213—225 229 235 320.
— v. Marseille, Kardinal 179 183.
— v. Montecassino 248.
— Tolomei 250—252.
Berno v. Baume 136—139 190.
— v. Reichenau 197.
Bernold v. Konstanz 183 197.
Besançon 244 328.
Besitzverhältnisse 115 f.
Bessel, Gottfried, A. 352.
Bestle, Othmar 353.
Beuron A. 378—384 386 392.
Bèze A. 105 171.
Bibliotheken 91 129 139.

Biburg A. 243 246 274 343.
Bierbeek Kl. 242.
Bini, A. v. St. Paul in Rom 371.
Birker, P., A. v. St. Bonifaz in München 369.
Bischofsklöster 50 f.
Blancs-Manteaux in Paris A. 329.
Blarer, Diethelm, A. 313 317.
— Gerwig, A. 317 318 339 340.
Blaubeuren A. 180 243 282 309 310.
Blaye, St. Sauveur 303.
Bleidenstadt A. 111 242 279.
Blidulf, M. v. Gorze 145.
Blosius, Ludwig 309 318 ff.
Bobbio A. 76 105 113.
Bodo, Chronist 289.
Böhmen 180.
Boink, Heinrich, A. 318.
Bologna, St. Nabor und Felix 264.
Bonifatius, hl. 95 111.
Bonifaz VIII. P. 337.
— IX. P. 260.
Bonn 378.
Bonneval A. 221.
Bordeaux 236 244.
Bosau A. 242 311.
Boso v. Merseburg 130.
Bosporia, Aszetin 7.
Bourg-Dieu A. 325.
Bourges 236 244 305; St. Sulpice 306.
Bourgogne 329.
Bourrat A. 221.
Bouvier B. 371.
Bouzonville A. 242.
Braga 243.
Brantôme, Notre-Dame 303; St. Pierre 307.
Brasilianische Kongregation (270) 380 384 391.
Bräuche 38 97 119 123 130 137 152 179 190 f. 195 196 226.
Braun, Plazidus 353.
Braunschweig, A. St. Ägidien 243 311 312.
Brauweiler A. 117 242.
Breitenau A. 242 311.
Bremen, A. St. Paul 242 293 311.
Breslau 378.
Breteuil A. 301.
Bretonische Kongregation 325 329.
Brevnov A. 272 394.
Brioude, St. Julian 195.
Brogne A. 141 ff. 242 321.
Brookland Pr. 390.
Brügge 308.
Brun Candidus 127.
— v. Querfurt 130 158 159.
Bruno, EB. v. Köln 147.
Bruno, B. v. Langres 171.
— v. Segni 197.
Brunshausen Kl. 243.
Brüssel 336.
Bucelin, Gabriel 351 354.
Buckfast A. 394.
Buckley, Sig. 337 338.
Burchard v. Würzburg 129.
Bürgel A. 242 311.
Burgund 146 214.
Bursfeld A. 242 285 286—300 308 309 310 311 312 313 336 345 346.
Butzbach, Joh., Pr. 298.
Buzignies, Heinrich, A. 334.

C siehe auch unter K und Z.
Caduin, Kongregation 202.
Caën A. 194.
Calmet, A. v. Senones 328.
Camaldoli 158 209 213 218 236.
Cambrai 176 271 334 336; St. Sépulcre 230.
Canon City A. 392.
Canterbury 94 314.
Canterbury-York, Provinz 243.
Caraffa, Nuntius 345.
Carcassonne 303.
Carrara, Andreas 259 f.
Carroltown 375.
Carron B. 371.
Cartagena 79.
Cartesius 358.
Casaretto, A. v. Subiaco 383.
Cäsarius v. Arles 58 f. 70.
Cassines. Kongregation 380 383 385.
Castelberg, Christ. v., A. 313.
Castelli 236.
Castres Kl. 305.
Cateau-Cambrésis 297.
Cava, A. Sta. Trinitas 390 395.
Celle en Brie, engl. Kl. 338.
Ceolfrid A. 97 98 99 103.
Cervara, St. Hieronymus 264 ff.
Cesena A. 264 390.
Chaise-Dieu 195.
Chalais, Kongregation 202.
Chalon, Konzil (813) 121.
Chalons 328.
Chalzedon, Konzil 32.
Champagne 209.
Charroux A. 303.
Charta caritatis 219.
Chartres 301.
Chaume A. 301 325.
Chaves, Petrus 270.
Chemnitz A. 242.
Chezal-Benoît 305—309 329.
Chézy 230.

Chorgebet 17 108 140 145 187 f. 203 230.
Christen, Ulr. 376.
Christian, A. v. St. Peter in Erfurt 289 290.
— A. v. Melk 284.
Christoph, A. v. Petershausen 339.
— Herzog v. Württemberg 310 f.
Christophorus, Dominikaner 250.
Chronius, Altvater 15.
Cismar 242 289.
Cisneros A. 269.
Cisterz 214.
Cîteaux 210 ff. 226 229 235.
Città di Castello 261 262.
Clairvaux 214 ff.
Cierf A. 392.
Clermont, St. Allire 307.
Cluny 83 133—142 301 305 329 330 331 356 357 361 371 387; Kongregation 184 ff.; Leben in 187 ff.
Clus A. 243 286 f. 312.
Cluse 196—197.
Colan 209.
Colchester 316.
Cölestin V. P. 258.
Cölestiner 249 f. 306.
Collatianes 56 196.
Collegeville A. 392.
Comacchio 160.
Comgall A. 73 74.
Complutum 83.
Compostella-Sevilla Pr. 243.
Conception A. 377.
Conner, Beda 376.
Consalvi, Kardinal 366.
Cook, Aug., A. 316.
Corbie 105 304.
Cormeilles 303.
Cormery 307.
Corner, David 346.
Correr, Ant., Kardinal 260.
Coulombs, Notre-Dame 302.
Cour, Didier de la 328.
Coustan, Maur. 332.
Crahen, Karl de, A. 271.
Cramer-Klett, Frhr. 369.
Craon 200.
Cromwell 316.
Cucujaes A. 393.
Cusan, St. Michael 161 174.
Cuthbert A. 102.
Cyprian, hl. 5.
Cyrillus v. Alexandrien 29.

Dagobert Kg. 216.
Damasus I. P. 1.
Damian, Priester 163.
Dämonen 24.
Dänemark 236 317.
Danzer, M. v. Isny 360.
Dauensberg, A. v. Harsefeld 346.
David Kg. 17.
Dederoth (Joh. v. Minden) 277 286 288 300.
Deggingen A. 242 345 349.
Dekanie 108.
Déols A. 137 138.
Dernbach, Balth., A. 318 345.
Desclée 381.
Desiderius v. Montecassino 183.
Deutsche Union 285 337 f. 346 f.
Deutz, St. Heribert 176 242 318.
Devotio moderna 299 f. 320 f.
Didymus der Blinde 7 27.
Dietrich, A. v. Huysburg 289.
— II., EB. v. Köln 291.
— v. Erbach, EB. v. Mainz 289 290 292 295.
Dieulwart A. 338.
Dijon, St. Bénigne 171—173 184 192 210 214.
Dikkingen A. 242.
Diokles, Eins. 26.
Dionysius, Areopagita 34.
— Exiguus 66.
— v. Ryckel 300.
Disentis A. 243 313 342 391.
Disibodenberg 111 348.
Domingo, Generalabt 384.
Dominikus, hl. 18.
— Loricatus 165 f.
Dömölk A. 391.
Donatus v. Besançon 106.
Donauwörth, A. Heiligkreuz 242 274 275 282 345 353.
Donstienne, Schloß 319.
Doppelklöster 85 200.
Dorotheus, Eins. 25 30.
Douai A. 334 338.
Dourgne A. 394.
Downside A. 390.
Dreyer, Martin 355.
Drogo v. St. Winnoc 198.
Dubois A. 324.
Dunstan 149 f. 194.
Durand, Mauriner 332.
Durandus v. Troarn 197.
Durham 314.
Dusmet, Kardinal 385—387.

Eadmer v. Canterbury 198.
Easterwean A. 99.
Ebbo, Ritter 137.
Eberhard, A. v. Einsiedeln 153.
— A. v. Michaelsberg 279.

Eberhard, Herzog v. Württemberg 310.
Ebersberg A. 243 246 340.
Ebersheimmünster A. 111 116 243 345.
Echenbrunn A. 243 282.
Echternach A. 111 115 146 147 242.
Edeltrud Äbt. 95.
Edgar Kg. 150.
Edith Kg.in 150.
Edmund Kg. 150.
Edred Kg. 150.
Edwin Kg. 150.
Egbert, A. v. Schönau 226.
Egmond A. 242.
Eichhorn, Joachim, A. 341.
Eigil A. 127.
Eilbert v. Waulsort 147.
Einhard 115 127.
Einold A. 144 145.
Einschließung 20.
Einsiedeln A. 153 f. 179 243 254 313 318 341 342 349 355 376 391 395.
Einsiedler 19—34.
Einsiedlerbewegung 155 ff. 199 ff.
Ekkehard IV., A. v. St. Gallen 178 197.
— v. Aura 183 198.
Elchingen A. 243 282 345 349.
Elias, Prophet 11 17.
Elisabeth, Kg.in v. England 337.
Elisäus, Prophet 11.
Ellenbog, Nik. 318.
Ellwangen A. 111 243 254 279.
El Miracle Pr. 394.
Elsaß 259 302.
Elversdorf A. 243.
Ely A. 151.
Enfide 60.
Engelberg A. 243 318 341 342 355 377 391.
Engelbert v. Admont 248.
Enhuber, Joh. 353.
Ensdorf A. 243 246 273 274 364.
Enthusiasmus 32 f.
Erfurt, A. St. Jakob 242 254 292; A. St. Peter 180 242 290 292.
Erich, B. v. Verdun 327 328.
Erkanbald A. 178.
Ermanrich v. Ellwangen 127.
Erlach Kl. 313.
Ernst, B. v. Rochester 194.
Estiennot, Mauriner 332.
Ethelstan, Kg. 149.
Ethelwold 149 ff. 194 314.
Etival A. 134.
Ettal A. 243 282 353 355 369 391.
Ettenheimmünster A. 111 243 345.
Euagrius Ponticus 26 53.
Eucharistiefeier 30 f.
Eucherius v. Lyon 58.
Eugen IV. P. 263 264 266 267 301 304.
Eusebius v. Vercelli 51 55.
Eustathius v. Sebaste 40.
Euthymius A. 16.
Euticius 137.
Evière Pr. 325.
Evraker B. 147.
Evron, Notre-Dame 325.
Exemte v. Flandern 324.
— v. Frankreich 325 f. 361.
Exemtion 113 137.
Eylke, Heinrich, A. 292.

Familienklöster 40 53 83 ff.
Fanson, Nik., A. 333—335.
Fardulf A. 115.
Farfa A. 142 191 259 390.
Farnborough A. 392.
Fasten 13 67 81.
Faustus v. Reji 58.
Faventia 164.
Fécamp A. 171 173 192 302.
Feckenham A. 317 337.
Ferdinand II. K. 347.
— III. Kg. v. Spanien 266.
Fernand, Joh. 308
— Karl 308.
Ferreolus, seine Regel 104.
Ferrières A. 115 129 301.
Feuchtwangen A. 111 154.
Fichte, Philosoph 360.
Fiecht A. 243 395.
Finalpia A. 393.
Fingen, A. v. St. Vanne 175.
Fintan A. 73.
Fischingen A. 243 313 342.
Flandern 317 324.
Flechtorf A. 243 255 293 295 312.
Fleida, B. v. Speyer 115.
Fleischgenuß 125.
Fleury A. 111 133 141 147 173 192 198 301.
Flodoard, Annalist 142.
Florennes A. 175 242 271.
Florentina, Nonne 79.
Florentius, Priester 61.
Florentius Bavo 198.
Florenz 167; A. St. Maria 262 390.
Folmar, A. v. Weißenburg 177.
Fontaines A. (Fontana) 76 105 214.
Fontanelle A. 392.
Fonte Avellana 157 163—167.
Fonteinne Pr. 370.
Fontevrauld A. 202.
Formbach A. 243 349.
Forster, Frobenius 353.
Fort Augustus A. 390.
Foswerd Kl. 242.

Franz II. K. 364 f.
— I., Kg. v. Frankreich 307.
– Joseph K. 382.
· · v. Sales 321.
Franziskus, hl. 18 164.
Franzoni, Kardinal 374.
Frauenklöster 53.
Frauenzell A. 243 274.
Fréchard 367.
Freiburg i. Br. 341 363.
Freier Stand 131.
Friedrich, EB. v. Mainz 147.
— EB. v. Salzburg 240.
— A. v. Gengenbach 318.
— A. v. Mallersdorf 273.
— A. v. Montecassino 163.
— A. v. St. Hubert 147.
— A. v. St. Peter in Salzburg 154.
— II. K. 255.
— Graf v. Verdun 175.
— v. Bichlingen, EB. v. Magdeburg 295.
Fritzlar 111.
Fruktuosus, hl. 83—89.
Fruttuaria 172 180.
Fulco A. 196.
Fulda A. 111 113 116 127 f. 137 240 243 246 254 318 342 345 360.
Fulgentius 79.
Fultenbach A. 243 282 345.
Fumée, Martin, A. 306.
Füssen A. 243 274 345.

Gaeta, Kl. Sant' Angelo 264.
Gaisberg, Franz v., A. 313.
Gallikanismus 370.
Gallikanische Kongregation 325; — Liturgie 370.
Gallusstift A. 391.
Garsten A. 243 245 281 314 342 343 363.
Gascogne 329.
Gastung 246 f.
Gauzelin, B. v. Toul 147.
Gebhard II., B. v. Konstanz 155.
Gegenreformation 317 f.
Gehorsam 37 f. 132.
Geissel Kardinal 380.
Geißelung 165.
Gelasius II. P. 193 205.
Gelübde 33 48.
Gembloux A. 147 192 242 271.
Generalkapitel 229 ff.
Gengenbach A. 111 243 318 345.
Gent 319; A. St. Bavo 143; A. St. Peter 143 150 324 337 366.
Genua St. Julian 393.
Geraldus v. Aurillac 195.
— v. Ostia 183.
Gerard v. Corbie 196.
Gerard v. Sales 202.
Gerberga, Mutter des hl. Odilo 173.
Gerberon, Mauriner 358.
Gerbert, Martin, Fürstabt 354.
Gerbet 370.
Gerhard v. Brogne 142 f.
— v. Cambrai 176.
Gerlacher, Siegfried, A. 277.
Germain, Mauriner 332.
Germanus M. 55.
— v. Westbury 151.
Gero, EB. v. Köln 147.
Gerode A. 242 295.
Geroldseck, Diebold v. 313.
Gertrud v. Helfta 320.
Gervasius, A. v. St. Savin 201.
Gesualdi, Nuntius 342.
Gieselbert, Herzog v. Lothringen 143 147 148.
Gigny A. 136—138.
Gilbert, Crispin 194.
— v. Sempringham 215.
Glanfeuil 303.
Glastonbury A. 149 316.
Gleink A. 243 245 314 343 363.
Godehard, hl. 177—178.
Göllingen Kl. 312.
Görres, Jos. 375.
Gorze A. 111 144—148 172 242.
Goseck A. 243.
Gottesau 179 243 292.
Gottfried, A. v. Admont 226.
Göttweig 243 245 281 283 314 342 343 344 351 355 394.
Gozbert, A. v. St. Gallen 129.
— A. v. Tegernsee 154.
Grafschaft A. 180 242.
Grammont, A. in Belgien 335 336.
Granada 266.
Grandmont, Orden v. 215.
Grasse A. 303.
Gregor I. P. 60 61 70 71 72 91 92 138 276 320.
— VII. P. 179 180 182 209.
— IX. P. 238 ff.
— XII. P. 260.
— XIII. P. 324.
— XV. P. 327 329 348.
— XVI. P. 371.
— A. v. Einsiedeln 153.
— v. Catino 198.
— v. Nazianz 1 47.
— v. Utrecht 129.
Grimald, A. v. St. Gallen 129.
— v. Reichenau 128.
Gronau A. 242 311.
Grumad, Petrus, A. 273.
Grüssau A. 393.

Guarin, A. v. Cusan 156 174.
Gué-de-l'Aunay A. 303.
Guéranger A. 369—373 380 381 f.
Guibert v. Nogent 198.
Guido, B. v. Arezzo 250.
— Graf v. Poitiers 196.
Guitmund, B. v. Aversa 194 197.
Guîtres A. 326.
Gundelfingen, Heinr. v., A. 276 278.
Gundulf v. Rochester 194.

Hablützel, Ulrich, A. 282.
Hacker, Jak., Offizial 344.
Hadrian IV. P. 234.
Haeften Pr. 336 337.
Haito v. Reichenau 128.
Halberstadt 288.
Haneberg B. 369.
Harsefeld A. 242 346 348.
Hartmut, A. v. St. Gallen 127 129.
Hartwich, A. v. Tegernsee 154.
Hasnon A. 230.
Hasungen A. 179 242 311.
Hatto v. Fulda 127.
Hautcombe A. 394.
Hautmont A. 175 177 230 297.
Hay, Roman 348 351.
Heidenheim 243.
Heider, Joh., A. 313.
Heiligenberg 243.
Heilsangst 23.
Heimo, B. v. Verdun 175 176.
Heinrich I. deutscher K. 153.
— II. K. 175 176 178 181 182.
— III. K. 181 183.
— IV. K. 180 182 197.
— V. K. 205.
— I. v. England 201.
— VIII. v. England 315 316 337.
— XXXII., Graf v. Schwarzburg 312.
— EB. v. Trier 153.
— B. v. Augsburg 346.
— B. v. Münster 295.
— A. v. St. Michael Hildesheim 292.
— Herzog v. Bayern 178.
— Herzog v. Sachsen 311.
— Graf v. Waldeck 295.
— Graf v. Nordheim 287.
— v. Cleve A. 293.
— v. Hersfeld M. 280.
— v. Werden M. 284.
Helmarshausen A. 243 254.
Helmstedt A. 312.
Hemmo, B. v. Halberstadt 127.
Hemptinne, de, Abt-Primas 381.
Herbord M. 233.
Hergott, Marquard 355.
Heribert, EB. v. Köln 176.
Heribrand, A. v. St. Ghislen 176.
Heriger v. Laubach 197.
Herluin A. 193 194.
Hermann, A. v. Berge 292.
— A. v. St. Aper 277.
— der Lahme 197.
Hermenegild, Prinz 79.
Heron, Eins. 30.
Herrenbreitungen A. 242 312.
Hersfeld A. 111 115 177 178 193 198 242 280.
Herväus v. Déols 226.
Hervin A. 175.
Herzebrock Kl. 299.
Herz Jesu, A. Amerika 302.
Heymann, Elias, Priester 341.
Hielbrand, Nik., A. 312.
Hieronymus, hl. 1 10 15 20 27 39 50 52 53 54 68 75.
— Aretinus 257.
Hilarion, hl. 27 53.
Hilarius v. Arles 58.
— v. Carcassonne 196.
— v. Poitiers 54.
Hildebrand, A. v. Tegernsee 281.
— Pr. v. Cluny 170.
Hildebold, EB. v. Köln 115.
Hildegard, hl. 226.
Hildemar, Kommentator 130.
Hildesheim 178 288 289 312.
— St. Godehard A. 243 312.
— St. Michael 243 312.
Hillersleben A. 243.
Hirsau A. 155 178 ff. 192 198 217 243 273 282 292 309 310 330 348.
Hochreuter, Joh., A. 311.
Hoffmann, Christ., M. 318.
Hogan B. 371.
Hohorst Kl. 177.
Holchen, Heinr., A. 289.
Homburg A. 242 292 312.
Honau A. 111 116.
Honoratus v. Arles 58.
Honorius II. P. 206 207.
— III. P. 238.
Hor Eins. 24 31.
Hornbach A. 111 146 242.
Horst, Heinr., A. 318.
Hovius, B. v. Mecheln 336.
Hoya, Graf 311.
Hrabanus Maurus 127 f.
Huber, Ildef. 353.
Hugo v. Flavigny 226.
— v. Fleury 198.
— v. Gorze 147.
— v. Lyon 183.
— v. Troyes 214.
Hugshofen A. 243.

Humbert, A. v. Echternach 176.
— Eins. 144.
Hutten 313.
Huysburg A. 243 289.

Iburg A. 242 293.
Ignatius v. Loyola 320.
Ilbenstadt Pr. 394.
Ilsenburg A. 243 289 312.
Immunität 114.
Inden A. 119 147.
Indiania 376.
Ingolstadt, Jesuitenkolleg 340; Universität 353.
Ineichen, Leodegar, A. 381.
Innozenz III. P. 235 241 242 244 322.
— IV. P. 241 249 255.
— VIII. P. 306.
Investiturstreit 180 182 f.
Irland 317.
Irrsee A. 243 345 349.
Isidor Aszet 7 16.
— v. Alexandrien 20.
— v. Sevilla 79 81—83.
Isny A. 243 346 354.
Iso, M. v. St. Gallen 129.
Italien 365 367 373 384.
Ivo v. Chartres 194.

Jakob der Lahme 26.
— v. Jüterbog 300.
— v. Sierck, EB. v. Trier 295.
Jakobsberg A. 289.
Jansenismus 358.
Jesuiten 318 320 322 373.
Johann I., Kg. v. Kastilien 265.
— III., A. v. St. Georgen 277.
— v. Baden, EB. v. Trier 295.
— v. Bayern, B. v. Münster 295.
— Herzog v. Cleve 295.
— Herzog v. Sachsen 311.
— v. Dorsten, Augustiner 298.
— Benedikt A. 340.
— Otto, B. v. Augsburg 340.
Johannes XI. P. 140.
— A. v. Melk 282 285.
— II., A. v. Montecassino 158 161.
— röm. A. 98.
— A. v. Schotten in Wien 281 282.
— A. v. Weingarten 339.
— Eins. 36.
— Kamaldulenser 191.
— M. v. Cluny 138 142.
— Aertus Eins. 13.
— Baptista 11.
— Chrysostomus 56.
— Climacus 11.
— v. Fläming A. 281.
Johannes v. Hagen 289 291 293.
— v. Kastl 275.
— v. Matera 202.
— v. Minden 286—288 (S. Dederoth).
— v. Ochsenhausen 281.
— Speyer 284.
— v. Weinheim 283.
— Siculus, Kardinal 258.
— Walbert 167 f.
Johannisberg A. 242 292.
Josaphat, St. Maria zu 301.
Joseph II. K. 362 f. 365.
— Kg. v. Spanien 365.
Jouvenaux, Guy 306 308.
Jovinian 54.
Julémont, Wilh. de, A. 270.
Jülich 378.
Jumièges A. 302 307 329.
Jungfrauenstand 5 f.
Juraklöster 57 f.

Kalixt II. P. 198 205 206.
Kanope Kl. 53 64.
Kant, Philosoph 360.
Kappel, Schlacht bei 313.
Karl d. Gr. 115 121 135 216.
— d. Kahle 128 135 136.
— V. K. 311 319.
— VI. v. Frankreich 247 304.
— v. Lothringen, Kardinal 327 338.
— Anton v. Hohenzollern 380.
— Theodor v. Bayern 364.
Kärnten 314.
Kartäuser 215.
Karthago 50.
Kaspar, A. v. Melk 342.
— A. v. Tegernsee 285.
Kassian 10 15 16 21 26 31 54—58 196 276.
Kassiodor 66 70.
Kasteiungen 13 17 57 74 77 102 118 145 159 165 f.
Kastl A. 243 272 f. 280 285 294.
Katharina v. Hohenzollern 379 f. 382.
Kathedralklöster 95.
Kemnater, Georg, A. 277.
Kempen, Pr. 393.
Kempten A. 243 342 346.
Kerbénéat A. 394.
Kergonan A. 392.
Kern, Joh., A. 311.
Keuslin, Albert 350.
Kigonsera A. 395.
Kirchberg, Karl v. 344.
Kirchenbau 193.
Klaarwater A. 242.
Kladrau A. 180 272.
Klausur 265 f.

Kleidung 38 68 189.
Klemens IV. P. 256.
— VI. P. 251.
— VII. P. 315.
— VIII. P. 327 328 339.
Klesl, Kardinal 342.
Klingenmünster A. 115 243 279.
Klosterämter 82 189 f.
Klosteranlage 81.
Klosterschulen 100 125 127 ff. 189 194 248.
Knechtsteden 380.
Köln 180 239 259 318; St. Martin A. 147 240 242 293 318 354; St. Pantaleon A. 147 180 240 242 245 280 291 293 346.
Kolumba A. 74.
Kolumban, hl. 73 74 76—78 82.
Komburg A. 180 243 279.
Kommende 256 305 308 323 325 326 357.
Königsdorfer, Cöl., A. 353.
Königslutter A. 243 312.
Konrad II. K. 176 177 181.
— III., B. v. Osnabrück 295.
— IV., B. v. Osnabrück 295.
— A. v. Johannisberg 296.
— A. v. Reichenbach 273.
— Frowin A. 377.
— v. Geisenfeld Pr. 284.
— v. Hohenrechberg A. 313.
Konradsburg A. 243.
Konstantinopel 31.
Konstanz, Konzil 271 277 288.
— St. Jakob 243 254.
Kopp, Fridolin, A. 355.
Korea 384.
Kornelimünster A. 134 242 394.
Korvei A. 111 233 243 254 293.
Krakau 365.
Kraus, Joh., A. 353.
Kremsmünster A. 111 180 243 245 281 284 314 342 343 345 346 352 355 363 394.
Kronios Eins. 27.
Kropf, Martin 352.

Lacey A. 392.
Lackner, Joh. 353.
Lacordaire 370.
La Ferté A. 219 221.
Lagny A. 230 234 307.
Laienbrüder 212 216.
Lambach A. 243 245 281 285 314 343 351 363 395.
Lambert, Eins. 144.
— v. Hersfeld 198.
Lamennais 370.
Lamspringe A. 338.
Lamy, Mauriner 332.
Lancaster 315.
Landevenec A. 307 325.
Lanfranc 193—195 197 314.
Lang, Utto, A. 369.
Langenegg, Joh. Georg v. 346.
Langres 328.
Lantenac A. 325.
Laon 328; A. St. Johannes 230; A. St. Vinzenz 230.
Laschari, B. v. Posen 280.
Laubach A. 111 147 175 271 297 324.
Lauren 45.
Laurentius, M. v. St. Vanne 226.
Laval A. 303.
Layens, Joh. de, A. 271.
Laymann S. J. 348.
Leander v. Sevilla 79—81 131.
Lechner, Petrus 375.
Le Cour-Dieu 221.
Legipont 354.
Leis, Rupert A. 368 375.
Le Mans 370; A. St. Vinzenz 303.
Leo IX. P. 181 183.
— X. P. 307.
— XII. P. 384.
— XIII. P. 381 385 386 387 388.
— EB. v. Ravenna 161.
— Kamaldulenser 166.
— Marsicanus 198.
Leodegar v. Autun 110.
Leonhard v. Gaming Pr. 281.
Leopold II. K. 363.
Lerin A. 57 74 104 171 304.
Letald M. 135.
Leupold, Nikodemus, A. 311.
Leutner, Cöl. 353.
Leyra, A. S. Salvador 175.
Lèzat A. 141 174.
Liebestätigkeit 5 7 16 25.
Liesborn A. 242 255 293 299.
Liessies A. 230 318 f. 321 322.
Liftine, Konzil 112.
Ligugé A. 372 392.
Limburg a. d. Hardt 176 193 243.
Limoges, A. St. Augustin 328 329; A. St. Martialis 141.
Lincoln 316.
Lindisfarne Kl. 95 97.
Lire, Notre-Dame 307.
Lisieux A. 303.
Lisle A. 392.
Locedia A. 171.
Lodron, Paris, EB. v. Salzburg 349 350.
Lombard, A. v. Senones 366.
London, Konzil (1102) 201.
Longeville A. 146 242.

Lorch A. 243 282 309 310.
Lorenz, A. v. Mariazell 291.
Lorsch A. 111 115 142 225.
Lothringen 142 143 146 180 333 362 366.
Löwen 319 320; A. Regina Coeli 395.
Lubert A. 289.
Lubin Pr. 393.
Lucca, A. St. Frigidian 236.
Lucius II. P. 232.
Ludger, hl. 129 130.
Ludwig der Bayer K. 246.
— der Deutsche K. 128.
— der Fromme K. 115 119 121 135 143 151.
— I., Kg. v. Bayern 368 f. 375.
— XVI., Kg. v. Frankreich 361.
— Pfalzgraf 275.
— v. St. Cäcilia, Kardinal 290.
— A. v. Tournus 277.
Lund 236.
Lüneburg, Herzog v. 311; A. St. Michael 243 311.
Lullus, EB. v. Mainz 129.
Lupus, B. v. Troyes 58.
Lüttich 259 333 335; A. St. Jakob 239 242 270 f. 287 296; A. St. Laurentius 176 177 242.
Luxeuil A. 76 105 304.
Lyon 170 210 244 246.

Mabillon 332.
Machhausen, Joh., A. 318.
Macon 136 170.
Magdeburg 292.
Magna, Aszetin 7.
Mailand, Edikt 1; Klöster 50; A. St. Dionysius 262.
Mainz 238 259; A. St. Alban 242 278 279; A. St. Jakob 242 292.
Maistre, De 370.
Majolus, A. v. Cluny 170—171 173 175.
Makarius der Ägypter 12 42 63 217.
— Armenpfleger in Alexandrien 16.
— Priester 15.
Makrina, Nonne 40.
Malchus, Eins. 53.
Maldolus v. Arezzo 158.
Mallersdorf A. 154 243 245 273 349 353.
Malmedy-Stablo A. 111 134 176.
Malmesbury A. 151.
Manila, A. Santa Maria 394.
Mansdorf, Heinr. v., A. 278.
Mantua, A. St. Benedikt 262.
Marcella, Aszetin 53.
Marchiennes A. 177.
Maredsous A. 381 395.
Margareta, Infantin 335.
Maria die Katholische 317 337.
Maria Laach A. 193 198 242 254 293 299 318 392.
Maria Rickenbach Kl. 377.
Maria Theresia K.in 362.
Mariazell A. 243 245 281 291 314 343 349 363.
Marienberg A. 243 341 395.
Marienmünster A. 243 289 293.
Marinus, Eins. 156 161.
Maris, Eins. 30.
Mark Sittich EB. 349.
Markus, Eins. 31.
Markward v. Korvei 183.
— A. v. Prünn 128.
Marmoutier A. 171 174 306 325 329.
Marseille 56 372.
Marshall, Thom., A. 316.
Martène, Mauriner 332.
Martin, hl. 54 f. 58 70 72.
— V. P. 264 266 279 280 301 302 304.
— A. zu den Schotten in Wien 284 291.
— v. Braga 79.
— v. Senging Pr. 282 284 287 288.
Marty, Martin, A. 377.
Maryville 377.
Mas, Petrus du, A. 305 ff.
Massay A. 137 138.
Materborn 379.
Matthäus v. Albano, Kardinal 224 230.
Matthias, A. v. St. Paul (Kärnten) 314.
Mauriner-Kongregation 309 325 326 327 329—333 354 358 367 371.
Maursmünster A. 111 116 243 345.
Maurus, hl. 104.
Max III. Joseph, Kg. v. Bayern 364.
Meaux, A. St. Faro 329.
Mecheln 336.
Meersen Kl. 242.
Mehrerau A. 180 243 282 341 346.
Meichelbeck, Karl 353.
Meinrad, hl. 153.
Meißen 202.
Melania, hl. 53.
Melchior, A. v. Melk 282.
— A. v. St. Ulrich in Augsburg 279.
Meletius v. Alexandrien 35.
Melk A. 243 291 294 308 314 343 351 355 363 394; Observanz 280—284.
Melun A. 301.
Ménard, Mauriner 332.
Ménat A. 304.
Mérode, Heinr. de, A. 271.
Merseburg 292; A. St. Peter 242 393.
Metlach A. 111 147 242.
Metten A. 111 154 243 274 349 368 f. 374 f. 391.
Metz 144 327 328; A. St. Arnulf 146 172 242; A. St. Avold 111; A. St. Faro

134; A. St. Felix 146; A. St. Klemens 242; A. St. Martin 242; Frauen-Kl. St. Peter 144; A. St. Symphorian 242; A. St. Vinzenz 177 242.
Meyer, Adam, A. 293 300.
Mezger, Jos. 352.
— Paul 352.
Michaelbeuren A. 243 314 346 395.
Michelfeld A. 243 274.
Michelsberg A. 243 274.
Millstadt 243.
Minden 289; A. St. Moritz 242 292; A. St. Simeon 311.
Missionierung 73 76 92 f. 129 f.
Modena, A. St. Peter 264 390.
Modestus, M. v. Fulda 127.
Moissac A. 184.
Molesme A. 209 210 211 304.
Mönchennienburg A. 242 289 293.
Mönchröden A. 243 274 311 312.
Mönchsweihe 32 ff.
Mondsee A. 111 115 154 243 282 284 343 351 363.
Möngall, M. in St. Gallen 129.
Monreale, A. St. Maria 390.
Mont, Paolo du 366.
Mont-St.-Quentin 229.
Montalembert 370.
Montecassino 61 71 f. 90 130 161 183 186 333 338 370 372 390 395.
Monte Oliveto 250 252.
Monte Vergine A. 202 393 395.
Montfaucon, Stadt 175.
— Maurineŕ 332.
Montserrat 266 270 382 384.
Morimond 219 221.
Moritz v. Sachsen 311.
Mörlin, Martin, A. 310.
Mount Angel 393.
Moutier-la-Celle 209.
Moyenmoutier 134 147 242 328.
Muard, Dom 383.
Mühlstadt 281.
Mülich, Andreas, A. 273.
Müller, Bernhard II., A. 341.
— Hermann, A. 291.
Münchaurach 243.
München, Jesuitenkolleg 340; A. St. Bonifaz 369 377 391; Pr. St. Theodor und Korbinian 391.
M.-Gladbach 147 242 318.
Münchsmünster 154 243 246 340.
Münchsteinach 243.
Münster im Gregoriental 111 116.
— in Kanada 392 395.
— in Luxemburg 242 306.
Münsterschwarzach am Rhein 111
— am Main 243 274 395.
Murbach 116 129 342.
Muri 243 276 318 341 342 349 355 391.
Murrhardt 243 309 310.
Myre-Morry B. 370.

Namur 143.
Napoleon I. K. 365 f.
Narbonne 239 244 245 304.
Naumburg, A. St. Georg 242 292 311.
Neapel, A. St. Severin 264.
Nebauer, Ild. 368.
Nennich, Martin, A. v. Tholey 346.
Neologismus 360.
Neresheim A. 243 274 318 345 349 354 355 360 393.
Neu-Engelberg 377 393.
Neumünster 243.
Neu-Nursia 394 395.
Neustadt 243.
Neuweiler 279.
Newark A. 392.
New Subiaco 393.
Nickes M. 378.
Niederaltaich A. 111 154 177 178 243 349 353 391.
Nikolaus II. P. 183.
— V. P. 291 292.
— v. Cues, Kardinal 291 ff.
— v. Dinkelsbühl 280.
— v. Matzen A. 280 281.
— v. Respitz 281.
— v. Siegen 253 254 292 298 300.
Nilus, Basilianer 160.
— v. Sinai 25 30 33.
Ninguarda, Fel., Nuntius 339.
Niño Dios Pr. 394.
Nisteroos, Altvater 17.
Nitrien 21 30.
Nivard M. 214.
Nizäa, Konzil 1.
Noaillé A. 329.
Nogal, S. Salvador de 266.
Notker v. St. Gallen 129.
Nordamerika 373—377.
Norden A. 242.
Nordheim A. 242 286 295 312.
Normandie 329.
Normanneneinfälle 133 f.
Nortweiner, Otto, A. 272 f.
Norwegen 317.
Noyon, A. St. Eligius 229.
Nürnberg, A. St. Ägidien 243 254 274 275 279 288 312; A. St. Jakob 254.
Nursia 60.

Oberaltaich A. 243 349.
Obernburg 243.
Ochsenhausen A. 243 317 341 346 354.

O'Connor, B. v. Pittsburg 375 f.
Odenheim A. 243 279.
Oderisius II. A. 198.
Odo, EB. v. Canterbury 151.
— v. Cambrai 197.
— v. Châtillon 183.
— v. Cluny 135 137 138—142 148 169 170 171.
Odilo v. Cluny 172 173 175.
— v. Malmedy-Stablo 147.
O'Gorman A. 386.
Oldenroth, Joh., A. 289.
Oldisleben A. 242 312.
Olinda, A. St. Benedikt 391.
Olivetaner 250 f.
Oña Kl. 266.
Oostbroek A. 242.
Orbais 230.
Orderich Vitalis 201 202 210 216 226.
Ordruf Kl. 111.
Origenes 27.
Orsiesius A. 17 29 63.
Oschetel, B. v. York 151.
Oskar M. 150.
Ossiach 243 346 363.
Österreich 180 259 271 313 f. 362 364 366; Kongregation I. 341 ff.; II. 394; Säkularisation 362 ff.
Oswald, hl. 149 ff.
Otfried v. Weißenburg 127 129.
Othloh v. St. Emmeram 198.
Othmar II., A. v. St. Gallen 341.
Otker, A. v. Disentis 155.
Öttingen-Wallerstein, Minister 369.
Otto d. Gr. K. 146 147.
— II. K. 170.
— III. K. 157 f.
— Herzog von Braunschweig 286 295.
— v. Ziegenhain, EB. v. Trier 271 287 295.
Ottobeuren 111 183 243 274 282 285 318 341 349 354 366 369 391.
Ottokar v. Böhmen 240.
Owin M. 98.
Oxford 378.

Pachinger, Magnus 353.
Pachomius, hl. 10 16 31 33 35—39 41 46 66 73 78.
Padua 259 268.
Paktum 87 ff.
Palämon, Eins. 10 16 31 33 36.
Palazuolo, Kl. St. Maria 157.
Palermo, A. St. Martin 390.
Palladius B. 7 15 20.
Pambo, Altvater 15 25 68.
Pannonhalma 390 395.
Paphnutius, Eins. 14.
Pappalettere A. 378.
Paray A. 174.
Paris, A. St. Jakob 338; A. St. Marien 392.
Parma, A. St. Johannes 170 393.
Paschalis II. P. 192 207.
Passau 240.
Patermutius, Altvater 38.
Paternus A. 174.
Path A. 151.
Patrici, Patricius 250.
Paul III. P. 319.
— V. P. 318 325 333 338.
Paula, hl. 53.
Paulinus v. Nola 51 52 55.
Paulinzelle 180 242 312.
Paulus, Eins. 15 33.
— Diaconus 116 130.
— de Strada 261.
Pavia, Kl. S. Spirito 262.
Pegau A. 180 242 278.
Peine, Heinrich, A. 300.
Peiresc, Kom.-Abt 326.
Peña A. 174.
Pereum Kl. 157.
Perugia, A. St. Peter 390.
Pescetelli A. 379.
Peter, A. v. Mariazell 281.
— v. Rosenheim 281 288.
Peterborough A. 151.
Peterlingen Kl. 174.
Petershausen 155 180 243 277 279 282 286 346.
Petit-Didier M. 328.
Petrus Damiani 160 163—167 185.
— v. Morone 249 250.
— Venerabilis 203 206 207 216 220 223 224.
— v. St. Maxentius A. 304.
Peutinger 360.
Pez, Bernhard M. 352.
— Hieronymus M. 352.
Pfäfers A. 155 243 276 313 341 342.
Pfarreien 258.
Philipp v. Burgund 271.
— v. Hessen 311 312.
— v. Luxemburg, Kardinal 307.
— A. v. St. Denis 302.
Philoromus, Altvater 15.
Piacenza, A. S. Sisto 264.
Piccolomini, Ambr. 250.
Pie, B. v. Poitiers 372.
Pier Orseolo 156.
Pierre-qui-vire A. 383 394.
Pior, Altvater 25.
Pirmin, hl. 111 129.
Pisa, Konzil 271.
Pitra, Kardinal 372.

Pius II. P. 265 293 346.
— V. P. 270.
— VII. P. 365 f.
— IX. P. 372 379 385.
— X. P. 388.
Plankstetten A. 243 274 349 369 391.
Poimen A. 17 26 27 35.
Poitiers, A. St. Cyprian 174 201.
Polen 365.
Pomposa, Kl. St. Maria 157.
Pontelevoy A. 302.
Pontida, A. St. Jakob 390.
Pontières 130.
Pontigny 219 221.
Pontisar, Kl. St. Martin 302.
Pontius, A. v. Cluny 204—207.
Poppo v. Stablo 175 f. 193.
Portugal 270 384.
Postumianus M. 43.
Präbenden 255.
Prag 243 382; A. Emaus 382 392.
Praglia 393.
Preston, Thom. 338.
Preuilly 221 303.
Provinzen 242.
Provinzialkapitel 235—247.
Prüfening A. 180 243 246 274 340 346 349.
Prul A. 243 274.
Prüm A. 111 115 129 134 242 254.
Ptolemäus, Eins. 30.
Puchauer, Joachim, A. 349.
Pueyo Pr. 394.

Quadt-Wykradt, Fürst v. 364.
Quarr Abbey Pr. 392.
Quesnel 358.
Quintin, Ben., A. 297.

Radulf Glaber M. 192 197.
Raigern A. 395.
Rainer, A. v. St. Jakob, Lüttich 287.
Raith, Roman 368.
Ramsay A. 151.
Ramsgate A. 393.
Ramwold, A. v. St. Emmeram 154.
Raoul, A. v. St. Sulpizius 202.
— Graf v. Fougères 201.
Ratger, A. v. Fulda 127.
Ratpert, A. v. St. Gallen 129.
Rastede A. 242.
Ravenna 155; A. Sant' Apollinare 155 156 157 170; Kl. St. Severus 157.
Rebais A. 105 230 302.
Redon A. 325.
Reformation 309—318.
Regel des Serapion, Makarius und Paphnutius 42.
Regelkommentare 130 248 275 284.
Regensburg, Kapitel 339 340; A. St. Emmeram 111 154 179 192 198 243 274 275 318 340 349 353; A. St. Jakob 243 254 349 364.
Reginbald, B. v. Lüttich 176.
Reginbert v. Reichenau 128.
Regino v. Prüm 129.
Regula Magistri 106—110.
— Tarnatensis 104.
Reichenau 111 115 128 129 132 243 254 276.
Reichenbach A. 243 273 274 364.
Reims 175 229 236 241 244 245 301 328; Kapitel (1131) 247 f.; Konzil (813) 121; Konzil (1049) 183.
Reinhardsbrunn A. 180 242 312.
Reinhausen A. 242 288 289 295 312.
Reinhold, Phil. 360.
Reinsdorf A. 243 311.
Reisach, Kardinal 375.
Rennes 236; Kl. Ste. Melanie 325.
Restitutionsedikt 347 f.
Rethel Kl. 242 254.
Reubi, Gregor, A. 349.
Rheinau A. 180 243 313 341 342 349.
Richar, B. v. Lüttich 147.
Richard, A. v. St. Vanne 175—176 229.
— Graf v. der Normandie 171.
Richhert, M. v. St. Gallen 129.
Richbod, EB. v. Trier 115.
Richelieu, Kardinal 329.
Rickel, Dionysius, M. 344.
Riepp, Benedikta 375.
Rimbert B. 130.
Rimini 261.
Ringelheim Kl. 243 312.
Rio de Janeiro, A. St. Benedikt 391 395.
Ripon Kl. 94.
Robert, hl. 209—211 216 222.
— Abt v. St. Mihiel 302.
— v. Arbrissel 199—202 215.
— v. Chaise-Dieu 195.
Rochefoucauld, Kardinal 329.
Rode, Joh., A. 282 287 288 293 296 299 300.
Roist, Joh. de, A. 307.
Rolle, Anselm, M. 328.
Rom, Klöster 50 91; St. Andreas 91 142; St. Laurentius 142; St. Paul 142 170 264 371 379 390 395.
Romainmoutier A. 141.
Romuald, hl. 18 155 ff.
Rossi, De 379.
Rott A. 243 246 349.
Rottum Kl. 242.
Rouen 193 237 244 302 307.
Rudolf v. Habsburg K. 250.
— v. Fulda M. 127.

Rudolf, Kamaldulensergeneral 162.
— v. St. Remi 229.
Rufinus, Kirchenschriftsteller 11 18 24 25 31 41 53.
Ruinart, Mauriner 332.
Rümelingen Kl. 180.
Ruotpert, EB v. Trier 147.
Rupert v. Deutz 197 228.
Rupprecht, EB v. Köln 295.
— Pfalzgraf 272 273 275.
Russinger, Joh., A. 313.

Saalfeld A. 180 240 311 312.
Sabas A. 31.
Sablé 369.
Sahagun 183 265 266.
Sailer B. 368.
Saintes 303.
Säkularisation 361—365.
Salinis 370.
Salomon, B. v. Konstanz 129.
— Eins. 15.
Salzburg 177 291 314 346; A. St. Peter 111 154 243 245 281 283 314 346 349 350 386 395; Universität 349 f. 360 362.
Salvian, B. v. Marseille 58.
Samos, A. St. Julian 384 394.
St. Amand 143 230 297 324 357.
Ayoul 209.
Denis-en-Broqueroie 271 297 321.
Denis bei Paris 115 133 143 171 174 302 325 326 329.
Dié 134.
Etienne-des-Vaux 303.
Flour 174.
Germain-des-Prés 116 133 247 307 329 330 331 332 358.
Germer-de-Flaix 301.
Jean-du-Mont 366.
Julien bei Puy 173.
Magloire 325.
Marcel-de-Sauzet 174.
Maur-des-Fossés 134 171 174.
Méen 307.
Mihiel (Bist. Verdun) 242 327.
— (Normandie) 302.
Nicolas-aux-Bois 329.
Omer 143.
Ouen 302 326.
Palais B. 376.
Pierre-de-la-Couture 303.
Pierre-le-Vif 301.
Quentin 241 249.
Saturnin 171.
Thierry 176 230 301.
Trond 242 271.
Vaast 175 176 177 324 338 357.
Vanne (Vito) 147 175 176 184 242 327 328 333 334 336 356 357 359 367 371.
Ste. Catherine (Bist. Rouen) 302.
Cécile bei Solesmes 372 381.
Colombe in Sens 301 307.
Marie-des-Prés 302.
S. Clodio Pr. 394.
Fortunato bei Bassano 261.
Michele in Murano 261.
Nicola del Boschetto 262.
Paulo, Brasilien A. 393.
St. Andreas (Espinareda) 265.
Avold 242.
Beda (Illinois) 392.
Benedikt in Korea, A. 395.
— an der Loire (s. Fleury) 325 329.
— in Trinidad, Pr. 395.
Bernhard (Alabama) 392.
Bertin 133 143 175 324 337 357.
Blasien 180 243 349 354 356 363 364.
Eparchius bei Angoulème 303.
Eugendus 304.
Gallen 105 112 115 129 134 177 178 225 243 254 274 276 278 282 313 317 341 342 349.
Gemma 302.
Georgen i. Schwarzw. 180 243 309 311 341 346.
Ghislen 143 176 271 297 337.
Hubert 147 242 333 334 335.
Jakob auf dem Monte Agriano 261.
Johann im Thurtal 243.
Johannes de Padio 265.
Joseph (Covington) 393.
Joseph (Westf.) 393.
Klaudius in Spanien 266.
Lambrecht 243 314 351 363 394.
Leo (Florida) 392.
Malo 338.
Meinrad 377.
Michael de Tonnerre 209.
Michael (Verghereto) 157.
Minias 167.
Nikasius in Reims 301.
Ottilien 384 395.
Paul in Kärnten 180 243 245 314 363 365 394.
Peter bei Pavia 170.
Peter i. Schwarzw. 243 341 346 365.
Salvator in Apulien 191.
Salvator bei Pavia 170.
Scholastika 259.
Trudpert 243 341 346.
Ulrich im Breisgau 180.
Veit 243 349 364.
Vinzenz bei Laon 196 301.

Vinzenz bei Le Mans 307.
Vinzenz in Nordamerika 375 392.
Walburg in Eichstätt 375.
Walburg im Elsaß 243.
Sancho v. Navarra 174.
Sarlat A. 141.
Sasso A. 251.
Sauter, Ben., A. 379.
Sauve-Majeur A. 196.
Savigny A. 200—202 222 223.
Schaduz, Onuphrius, A. 310.
Schäftlarn A. 391.
Schelklin, Markus, A. 313.
Schenk, Joh. Bernh., A. v. Fulda 345 f.
Schenute A. 8 14 16 29 30 38 41 63.
Scherr, Gregor, EB 369 374.
Scheyern 243 246 349 353 368 391.
Schienen Kl. 243.
Schidt, Joh., A. 312.
Schinna 242 311.
Schlitpacher, Joh. 284 291.
Schlüchtern A. 243 312 348.
Schönau A. 242 288 292.
Schönhaupten Kl. 340.
Schönrein Kl. 180.
Schoß, Konr., A. 273.
Schramb, Ans. 352.
Schreck A., Laienbruder 355.
Schuttern A. 111 243 345.
Schwarzenberg, Kardinal 382.
Schweiklberg A. 395.
Seckau A. 382 392.
Seelsorge 75 298 f.
Seeon A. 154 243 314 346 349.
Seitenstetten 243 245 281 283 314 343 351 394.
Seligenstadt 115 242.
Selz 243 279.
Seniofred Graf 174.
Senones A. 134 147 242.
Sens 236 328.
Serapion, Eins. 26 31.
Sergius, Vater des hl. Romuald 156.
Serlon, A. v. Savigny 201.
Servatus Lupus 127 129.
Seuse, Heinrich 320.
Sfondrati, Kardinal 352.
Siegburg A. 180 192 242 394.
Sigfried A. v. Jarrow 103.
— v. Glastonbury 130.
Sigebert v. Gembloux 198.
Sigismund III. v. Polen 365.
Silos A. 265 392.
Silvester II. P.
— B. v. Rennes 200.
— Guzzolini 249.
Silvestriner 249 f.
Simeon v. der Lippe, B. v. Paderborn 295.
Simon Magus 74.
Sindelfingen 180.
Singeverga Pr. 393.
Sinsheim A. 180 243 279.
Sisoe, Altvater 63.
Skethis 30 72.
Sklaven im Kloster 80 f.
Smalenee A. 242.
Smaragdus v. St. Mihiel 128 130.
Soissons 135 229.
Solesmes 303 370 f. 380 f. 392.
Solignac A. 105 134.
Speckle, Ign., A. 365.
Spichernagel, Heinrich, A. 346.
Sponheim 242 291.
Stablo (s. Malmedy) 134 177 178 242 271.
Staveren Kl. 242
Stede Kl. 242.
Steenbrugge, A. St. Andreas 393.
Stein am Rhein, A. 243 282 288 312.
Steine A. 242.
Stephan X. P. 163 182 183.
— Kardinal 165.
— A. v. Laurentius, Lüttich 176.
— Harding 210 213 214.
— v. Spanberg Pr. 284 291.
Stolberg, Grafen v. 312.
Stoll, Heinr., A. 313.
Straßburger Kongr. 345 346.
Strolenfelser, Joh., A. 273.
Stum, Gregor, A. 353.
Sturmius, A. v. Fulda 130.
Styliten 19.
Subiaco 60 61 258 ff. 277 280 306 383 393.
Suger v. St. Denis 226.
Sully A. 303.
Sulpicius Severus 54.

Tabennisi Kl. 36.
Taor, Aszetin 20.
Tarbes 303.
Tarisse, Generalabt 330.
Tarragona 243.
Tassin, Mauriner 332.
Tasque, St. Pierre 303.
Tatto v. Reichenau 128.
Tauler 320.
Tegernsee 111 129 154 178 192 243 246 281 284 318 349.
Tenaille A. 303.
Termonde A. 393.
Tezelin, M. von Cîteaux 214.
Thebais 15 30 72 139.
Theobald v. Canterbury 194.
Theoderich d. Gr. 216.
— EB v. Trier 147.

Theodor v. Tabennisi 11 29.
— v. Studion 48.
Theodoret v. Cyrus 30.
Theodosius A. 45.
Theoger, A. v. St. Georgen 180.
Theres A. 243.
Thierache, St. Michel 230.
Thierhaupten 111 243 282 349.
Thiers Kl. 174.
Thiofrid v. Echternach 198.
Tholey A. 111 242 288 346.
Thomas, A. v. York 277.
Thorney A. 151.
Tihany A. 390.
Tiron 201 f.
Tito, A. v. St. Peter, Salzburg 154.
Toledo 243.
Torre della, Nuntius 342.
Toul 144 328.
— St. Aper A. 147 238 242.
— St. Mansuet 147 242.
Toulouse 196.
Tournai 221 319 324.
Tours 138 139 303.
— St. Martin 115.
Treffler, Florian, M. 318.
Trefler, Wolfgang, A. 300.
Treviso 264.
Trient, Konzil 309 322 f. 339 341.
Trier 50 241; A. St. Marien 147 242 288 293; A. St. Martin 147 242 288; A. St. Matthias (Eucharius) 147 238 242 245 271 287 288 291 293 393; A. St. Maximin 134 146 176 178 198 242 245 288 327 354.
Trithemius, Joh., A. 253 257 275 279 286 298 300.
Trois-Fontaines A. 221.
Trosly, Konzil (909) 135.
Troyes 210 328; A. St. Lupus 115.
Trub Kl. 243 313.
Trumbert M. 100.
Tulle Kl. 141.
Turgise B. 201.
Tusy, Synode (860) 134.
Tyniec Kl. 365.

Ulrich, hl. 154.
— A. v. Alpirsbach 310 f.
— Graf v. Württemberg 310.
— M. v. Cluny 179 180.
Urban II. P. 183 208 211.
— V. P. 301.
— VIII. P. 326 337 338 343 347 349.
Utrecht, A. St. Paul 242 271.

Valens, Eins. 30.
Valladolid 265 f. 334 338 384.
Vallombrosa 167 168 213.
Valmont Notre-Dame 307.
Valvanera A. 394.
Veilsdorf A. 274 311 318.
Vendôme, Dreifaltigkeitskl. 325.
Venedig, Kl. St. Georg 260 262.
Verdun, A. St. Airy 242.
Verona, A. St. Julian 264; A. St. Vitus und Modestus 264.
Verus, Aszet 7.
Vezelay A. 137 184 304.
Vicari, EB. v. Freiburg 381.
Vicovaro Kl. 60.
Victricius, B. v. Rouen 51.
Vienne 244.
Vigilantius 54.
Viktor III. P. 182 183.
Villabolos, Placidus, M. 270.
Villingen A. 311.
Vinsternau, Joh., A. 279.
Vincq, Kaspar, A. 334.
Visé, Luwig de 333.
Vitalis v. Tierreville (Savigny) 200 f. 215.
Vlierbeek Kl. 242.
Volders in Tirol Kl. 382.
Vorst, Joh., A. 291.
Voß, Theod., A. 289.

Wagenhausen A. 243.
Wahlkapitulation 256.
Walafrid Strabo 127 128.
Waldo v. Basel, A. u. B. 115 128.
Wartensee Kl. 313 317.
Waulsort A. 147 177 242 366.
Wearmouth-Jarrow A. 95 98 99.
Wegelin, Georg, A. 341.
Weihenstephan A. 154 243 246 274 281 349.
Weih-St.-Peter A. 243.
Weiner, Markus, A. 314.
Weingarten A. 226 243 317 341 346 354 355 392.
Weinheim Kl. 180.
Weißenburg A. 111 116 177 198 243 254 279.
Weißenohe A. 243 274.
Weltenburg A. 111 154 243 246 273 274 349 369 391.
Werden A. 111 242 254 293 299 349.
Werinbert v. St. Gallen 127.
Werkmeister, Ben., M. 360.
Wessobrunn A. 243 340 349 353.
Westbury A. 151.
Westminster A. 151 317 337.
Wettin v. Reichenau 128.
Whiling Richard A. 316.
Wibald v. Stablo 226 233.

Wiblingen A. 243 282 291 341 346 354 355 363 365.
Wichram v. St. Gallen 129.
Wido v. Baume 137 138.
Wiedrich v. St. Aper 197.
Wien 240 283 343 344 362; Kongreß 366; Schottenabtei 243 246 254 281 284 314 343 351 394.
Wigbert, hl. 129.
— v. Gorze 147.
Wilfrid, hl. 93 94—95 96 129.
Wilhelm, Herzog v. Aquitanien 119 136 138 148.
— Herzog v. Bayern 281 340.
— v. Berg, B. v. Paderborn 273.
— v. Dijon 171—173 175 192.
— v. England 194.
— A. v. Ensdorf 273.
— A. v. Gellone 119.
— v. Hirsau 179—180.
— v. Malmesbury 226.
— B. v. Rouen 194.
— v. Thierry A. 220.
— v. Vercelli (Monte Vergine) 202.
Wiliram v. Eberberg A. 197.
Willehad, hl. 129.
Willibald, hl. 130.
Willibrord, hl. 92 111 129.
Wilzburg A. 243.
Wimmelburg A. 243 312.
Wimmer, Bonif., A. 368 374 f.
Winchester 314.
Winkler, Martin, A. 313.
Windesheim, Kongregation 287 300.
Wipo v. Feuchtwangen 197.
Wisques A. 392.
Wissenschaft 26 f. 82 94 f. 109 116 f. 125 127 f. 164 174 192 197 f. 218 244 298 308 351 f.
Wolfgang, hl. 130 153 f.
— Graf v. Anhalt 311.
— v. Speyer 284.
Wolff, Phil. 360.
— Heinrich, A. 291.
Wolfradt, Anton, A. 345.
Wolrad, Graf v. Waldeck 295.
Wolsey, Kardinal 315.
Wolter, Maurus, Erzabt 378—383.
— Plazidus, Erzabt 378 383.
Woolhampton A. 390.
Worcester 150.
Wulfram M. 129.
Wunibald, hl. 129.
Württemberg 271 309 f. 317.
Würzburg 346; A. St. Burkhard 243 279; A. St. Jakob 243; A. St. Stephan 243 291 293.
Wyl 342.

Ypern, A. St. Johann 297.
York 315.

Zacharias P. 113.
Zalavar A. 391.
Zélines, Antonius, Pr. 266.
Zisterzienser 210 ff.
Zollern, Grafen v. 310.
Zwartewater A. 242.
Zwiefalten 180 243 341 346.
Zwingli 313.
Zwolle 300.

Nachträge und Berichtigungen

S. 57, letzte Zeile, ist zu tilgen: das Kloster Kassians.

S. 61: zum Todesjahr des hl. Benedikt vgl. L. Salvatorelli, La data della morte di S. Benedetto (Ricerche religiose 1928, S. 534—537).

S. 74, Mitte, statt „Kolumban" muß es heißen „Kolumba".

S. 177 Zeile 4 statt St. Eucharius „in Lüttich" muß es heißen „in Trier".

S. 402 ist nachzutragen: L. Salvatorelli, S. Benedetto, Bari 1929.
R. Molitor, Aus der Rechtsgeschichte benediktinischer Verbände. I. Band: Verbände von Kloster zu Kloster. Münster 1929. Beide Werke konnte ich nicht mehr einsehen.

S. 416 ist nachzutragen: C. Wehrmeister, Die Benediktinermissionäre von St. Ottilien (St. Ottilien 1928).

Im gleichen Verlag:

SANCTI BENEDICTI REGULA MONASTERIORUM

EDITIO ALTERA, CRITICO-PRACTICA, AUCTA ET EMENDATA

A D. CUTHBERTO BUTLER

MONACHO MONASTERII S. GREGORII MAGNI DE DOWNSIDE

12° (XXIV und 224 Seiten) 3.80 Mark; in Leinen 4.80 Mark

ELENCHUS RERUM. Prooemium / Prolegomena: De Traditione Textus — De Ratione huius Editionis / Regula cum Fontibus / Lectiones Selectae: Tabula Siglorum / Medulla Doctrinae S. Benedicti: De Vita Spiritali Monachorum — De Vita Communi et Gubernatione Monasterii — Summa Doctrinae / Index: Locorum S. Scripturae — Scriptorum — Verborum — Rerum — Capitulorum Regulae.

DIE REGEL DES HL. BENEDIKTUS

ERKLÄRT IN IHREM GESCHICHTLICHEN ZUSAMMENHANG UND MIT BESONDERER RÜCKSICHT AUF DAS GEISTLICHE LEBEN

gr. 8° (XVI und 554 Seiten) 7 Mark; in Leinwand 9 Mark

Hauck (Protestant) schreibt in seiner „Kirchengeschichte Deutschlands": „Die Regel des hl. Benediktus ... Werk eines maßvollen Geistes und organisatorischen Talentes ... nirgends wird das Ideal des asketischen Lebens aus dem Auge verloren, überall beweist sich der klare Blick des Mannes, welcher das Erreichbare anstrebt."

Die Regel wird hier erklärt. An sich ist sie freilich einfach, allein manche Vorschriften werden doch erst klar, wenn man sie vergleicht mit den Übungen der monastischen Vorzeit. Die asketischen Anweisungen sind unerschöpflich; man kann sein Leben lang schöpfen.

KOLLOQUIEN ÜBER DIE HEILIGE REGEL

VON DR. BENEDIKTUS SAUTER O. S. B.

3., verbesserte Auflage. gr. 8° (X und 384 Seiten) 4 Mark; in Leinwand 5.40 Mark

„... Essays zeigen das Ideal von Mönchsaszese. Auch für Laien und Priester. Psychologisch gut. Apologie des Benediktinerordens und der Klöster.

(Anzeiger für die kathol. Geistlichkeit der Diözese Breslau.)

DIE DEMUT NACH DER LEHRE DES HL. BENEDIKTUS

IN ZWANGLOSEN ERWÄGUNGEN DARGESTELLT

VON WILLIBALD WOLFSTEINER O. S. B.

ABT DES BENEDIKTINERKLOSTERS ETTAL

2. und 3., verbesserte Auflage. (Aszetische Bibliothek.) 12° (VIII und 186 Seiten) Gebunden 1.60 Mark (zeitweilig ermäßigter Preis)

Kernpunkt der alten Benediktiner-Aszese. Für Ordens- und Weltklerus; auch für Laien.

29150